Annali dell'Istituto storico italo-germanico

Quaderno 28

L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo

Società editrice il Mulino Bologna

Annali dell'Istituto storico italo-germanico
Quaderno 28

L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo

a cura di Ovidio Capitani e Jürgen Miethke

Società editrice il Mulino Bologna

Sommario

Introduzione

di *Ovidio Capitani*

Illustri Colleghi, giovani amici, signore, signori,
L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo ha un senso come proposta di meditazione storiografica a più di un titolo: e lo ha per la storiografia germanica e per quella italiana, perché – a parte l'interesse che quella anglosassone ha manifestato, in tempi non remoti comunque – in queste due storiografie si è suscitata in maniera intuitiva dapprima, poi sempre più analitica, la problematica che doveva correlare un tema topico della religiosità e della spiritualità cristiana (catastrofe finale, ritorno del Cristo, giudizio finale, fine della storia) con i moduli culturali e strutturali della società medievale. Se la *Endzeiterwartung* è oggi una "zona" storiografica consolidata, lo è perché se ne è scoperta – soprattutto ad opera delle ricerche condotte in quelle due storiografie – la grande potenzialità interpretativa, la connessione con un bisogno esistenziale collettivo che nel Medioevo – inteso in un'accezione molto tradizionale dapprima, ma, come vedremo proprio in questi giorni, non solo molto articolato, ma anche ricco di ombre e luci di attenzione storiografica – che nel Medioevo, dicevo, hanno dettato contemplazione ed azione, identificazione con

Nessun apparato di note, evidentemente, si deve qui dare; basterà l'indicazione – altrimenti criptica – di due lavori implicitamente ricordati nel testo: per la *Vergentis* ed il tema del *mundus senescens* rimandiamo alle considerazioni fatte in O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 140, 1976.
Per la citazione a p. 10, cfr. R. RUSCONI, *L'attesa della fine*, Roma 1979, p. 10.
Per la citazione di Miccoli a p. 9, ci si riferisce a G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana*, Firenze 1966, p. 303.

la fine della storia o con l'inizio – sia pure terminale – di una nuova storia, alimentando speranze e condanne, spingendo, con ciò stesso, ad un'esegesi della Scrittura addirittura insospettata (credo che lo udremo a proposito di Pietro di Giovanni Olivi), come ad una sollecitazione alla *Kirchenkritik*, di cui si potrà, probabilmente, discutere la attribuzione e la cronologia, meno, credo, la reale sussistenza.

Ma si è detto "nel Medioevo": vuol dire dal V secolo all'età conciliare? E qui, probabilmente, molto si potrà discutere. L'ultimo bilancio italiano, di carattere eterogeneo, ma comunque significativo in questa sua eterogeneità, è ormai vecchio di una generazione: si tratta del volume tudertino *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*. Si era nel 1960 ed il volume usciva nel 1962. E poi rimaneva l'equivoco – di cui penso sentiremo parlare, tra l'altro, nella relazione storiografica –, di affrontare indistintamente un tema escatologico, senza troppo badare alle differenze tra "attesa della fine" e "attesa dell'età nuova". La fine del Medioevo (e cioè, nella fattispecie, il '400, in massima parte) poteva avere in qualche modo buon giuoco nell'indistinzione dei contenuti enunciati: meno, in quell'occasione, ne aveva avuto la riflessione sulle implicanze differenziate tra mera esegesi escatologica, pregnanza culturale e valore sempre più ampiamente ecclesiologico. E ciò al di là – come è stato merito proprio della più agguerrita storiografia degli ultimi venti anni – delle presentazioni "onnicomprensive" proprie di un Benz, o di un Grundmann, o di un Morghen. Se era un merito scientifico – nel 1962 – iniziare, nel campo specifico, a deideologizzare, per così dire, l'escatologismo, era poi esatto, mantenendo intatto l'arco cronologico "Medio Evo", non interrogarsi sulle valenze che, in determinate condizioni, si sarebbero potute individuare tra escatologia/ecclesiologia e ideologia?

Dico ciò pensando ad una situazione di ricerca – che, a quanto ho potuto vedere e che non voglio minimamente anticipare, dato il carattere assolutamente cursorio/introduttivo di questa *Einführung*, non ha impressionato, ovviamente, i relatori del, per così dire, "versante italiano" di questo seminario – refrattaria a misurare, nel positivo e nel negativo, un prece-

dente che, se ideologico non era, almeno nel senso che noi siamo portati ad attribuire a questo aggettivo, aveva trovato uno spunto storiografico non trascurabile in un *excursus* di Giovanni Miccoli, sul tema patristico del *mundus senescens*, allorché si affermava «sembra legittimo concludere perciò che il tema del *mundus senescens* – al di là della semplice allusione ad una periodizzazione storiografica, complicata da tradizionali ed in apparenza alquanto esteriori risonanze escatologiche – denuncia chiaramente, almeno in certi casi, un problema autentico di rinnovamento personale o di rinascita pastorale, esprimendo attraverso l'antico schema agostiniano, un giudizio negativo sulla vita del proprio tempo ed insieme l'esigenza profonda di una nuova incarnazione sociale del Cristianesimo».

Poteva scrivere Raoul Manselli nel 1960, nel bilancio tudertino già citato, «L'Alto Medioevo non ha conosciuto l'attesa di una nuova età... intesa come costituita in sé ed unitaria, che sia intermedia, interamente, prima del ritorno di Cristo». Ma se questo è indubbiamente vero, ci pare che sia ugualmente innegabile che il pessimismo dominante che una tradizione paleocristiana e decisamente agostiniana induce nel giudizio circa la società umana, sia solo un risvolto del problema, che propone contestualmente l'urgenza a quella società di una nuova vita di grazia. Indefinita, se si vuole, nei suoi termini terreni: ma non tanto, poi, se il tema del *mundus senescens* faceva da significativa introduzione alla ben nota decretale *Vergentis* di Innocenzo III, alla fine del secolo XII. In ambiti cronologici, quindi, non lontani da quelli in cui aveva operato Gioacchino da Fiore. E di contro ai mali del mondo, della storia delle sue crisi, della stessa società in crisi, proponeva lo strumento formidabile della maestà regale della monarchia papale, quasi come certezza di riscatto dalla senescenza e dai mali che l'accompagnano. L'importanza del "che fare della società?" è un tema tutto da scrivere, nelle sue connessioni con il pensiero escatologico: è auspicabile che se non direttamente dalle relazioni, impegnate su temi precisi e riflettenti una situazione storiografica consolidata anche nelle sue contrapposizioni, dalle discussioni che quelle relazioni seguiranno, emerga un'attenzione anche agli aspetti propositivi e po-

sitivi generali della "dimensione escatologica". Non sarà sempre possibile, ma si vorrebbe – almeno io lo vorrei – vedere interpretato Olivi non in separatezza di atteggiamenti, da intendersi, come si è arrivati anche di recente a proporre, come occasionali, dettati da necessità pratiche. E così la progressiva presa di coscienza ecclesiologica di un pensiero escatologico medievale, sarà veramente il parametro discriminante per intendere anche il sorgere di una nuova antropologia: di ciò, ad esempio, per l'Olivi si è cominciato a parlare da poco, in Italia, e non sempre si è voluto intendere il senso di una lettura "globale" di un personaggio e della sua cultura, scaturente proprio dalla considerazione della sua visione escatologica.

Questa prospettiva ci pare si sia fatta strada proprio allorché alla fine degli anni settanta ci si è collocati al termine del Medioevo per valutare «l'impatto delle attese escatologiche ed apocalittiche con la pratica e il sentimento religioso della massa della popolazione». Al di là di ogni esclusivismo interpretativo di cui Roberto Rusconi intravvedeva limiti metodologici e inapplicabilità all'Italia, al di là di quanto su questa specificità italiana ci verrà detto in questi giorni, vorrei, allora, ritornare alla domanda iniziale: «l'unità della mentalità medievale – di *tutto* il Medioevo – si può comunque cogliere nell'attesa?» Una attesa che potrebbe non essere mai semplicemente della fine, perché sempre accompagnata dall'ansia del riscatto, dall'ansia della certezza del totalmente diverso e del totalmente positivo, di cui l'uomo deve riappropriarsi? Nella varietà dei modi storici e culturali in cui il "tema" per eccellenza del Medioevo si snoda e che ci verranno proposti dai relatori, avremo una risposta, probabilmente, tanto più soddisfacente quanto più fondata sull'esigenza di rappresentarci lo sforzo di affermare – anche in quei secoli – la piena razionalità o almeno la piena comprensibilità della storia dell'Uomo.

Introduzione

di *Jürgen Miethke*

Che la storia terrena non possa rinvenire in se stessa un compimento definitivo è da sempre convinzione dell'uomo. In tutte le culture e nelle parti più disparate della terra sono diffusi miti sulla fine del mondo, racconti sulla sua distruzione provocata da incendi, inondazioni o altri eventi catastrofici. Non necessariamente queste idee derivano dall'esperienza di catastrofi naturali, in quanto anche il ciclo del tempo o il ciclo della vita stessa possono essere per così dire alla base di concezioni di questo tipo. Come primavera, estate, autunno e inverno si alternano a vicenda, come l'età dell'infanzia, della giovinezza, l'età matura e la vecchiaia si susseguono l'una all'altra, così nel grande «ciclo universale» un'epoca segue l'altra e con la conclusione di un anno ne inizia uno nuovo, al posto di una vita ne incomincia un'altra. Si può allora ritenere che alla fine dell'era del mondo le età torneranno a ripetersi ciclicamente. Tutto questo può essere «spiegato» con motivazioni cosmologiche, come facevano gli stoici, secondo i quali una grande ejkpuvrwsi", una esplosione universale alla fine dei tempi condurrebbe il mondo al Dio, a Zeus. Così scrive ad esempio Crisippo:

«Socrate e Platone torneranno ad essere, e ciascuno sarà nuovamente con i suoi amici o concittadini, avrà a patire e a fare tutto ciò che ha già fatto e patito. Ogni città, ogni villaggio e ogni campo ritornerà alla vita. E questo ritorno non avverrà una sola volta, ma si ripeterà all'infinito sempre uguale». (*Stoicorum veterum fragmenta*, ed. H. Von Arnim, II 190).

Questa periodicità del corso del mondo è stata applicata anche alla storia e, sull'esempio dell'esperienza dell'invecchiamento, soprattutto al costante degradamento delle generazio-

ni, al succedersi ad un'epoca d'oro un'epoca d'argento e quindi una di ferro, come ad esempio in Esiodo, e acora alle parti della statua nel Libro di Daniele, i cui materiali diversi simboleggiano un susseguirsi di regni universali. Questo tipo di storicizzazione ha accantonato progressivamente l'idea mitica del ciclo e della continuità, e l'anno dell'universo cosmico diventa l'ambito entro cui si muove la storia universale.

In Daniele una pietra distrugge la statua dei regni, un uomo rileva il dominio delle quattro bestie, e con ciò agli altri regni segue il «regno dei santi del supremo». Di fronte a quest'età della salvezza tutta la storia precedente appare allora nelle sue trasformazioni come età della sventura e dello sconvolgimento.

Le due età si presentano ben distinte tra loro, per cui si può tracciare tra l'una e l'altra una netta linea di contrasto. L'apocalittica ebraica ha descritto fin da principio nei dettagli e con grande abbondanza di varianti questa separazione fra le due età, presentando al cristanesimo uno scenario nel quale la fine dell'età del male attuale appare superata ad opera di un portatore di salvezza incaricato da Dio.

Il confine che separa le due età viene descritto attraverso la metafora biologica dei «dolori di parto» (wjdi~ne"); questi «dolori» sono intesi alla lettera come tempo di sofferenza e di tormenti, dai quali tuttavia proviene per azione divina la salvezza finale. Il tribunale di Dio viene concepito come un evento cosmico soprannaturale esterno all'esperienza storica di guerre e di sconfitte. I fenomeni di degenerazione che caratterizzano originariamente l'ultimo periodo dell'età antica prima della svolta del mondo, manifestazioni come le catastrofi naturali, le epidemie di peste, le carestie e le guerre, sono interpretati come segni premonitori della fine, la quale tuttavia non è provocata da questi presagi, ma scaturisce da sé. I dolori dell'età nuova vengono spesso descritti ricorrendo a strumenti stilistici che riproducono l'idea di un «mondo capovolto», come ad esempio in *4 Esdra 5,4-7*, dove si legge:

«Se però l'Altissimo ti concederà di vivere, lo vedrai pieno di confusione dopo il terzo (periodo)! D'improvviso il sole risplenderà di

notte, e la luna di giorno, dal legno stillerà sangue, le pietre emetteranno voce, i popoli si agiteranno, l'aere si muterà, regnerà colui nel quale non sperano quelli che abitano sulla terra, gli uccelli migreranno, il mare di Sodoma vomiterà pesci, ed emetterà di notte una voce che molti non conoscevano, ma che molti, però, udranno». (*Apocrifi dell'antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, Torino 1989, II, p. 306)

Con la fine del mondo successivamente a quest'età spaventosa verrà espresso un giudizio e Dio impartirà premi e ricompense, come si legge ancora in *4 Esdra 7,37-38*:

«L'Altissimo allora dirà alle genti resuscitate: 'Guardate e comprendete Colui che avete negato, o che non avete servito, o i cui comandamenti avete disprezzato. Guardate dunque da questa parte e dall'altra: qui delizie e quiete, là fuoco e tormenti'». (*Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., II, p. 325)

La storia dunque si riduce in frantumi e al posto del vecchio mondo ne subentra uno nuovo. Ma a nessuno è dato di manovrare la volontà di Dio. Il momento arriva nell'istante da lui prestabilito, e nessuno può esercitare su di lui una qualche influenza.

Più volte il primo cristianesimo si occupò di quest'immagine – descritta qui in maniera alquanto schematica – e già nel Nuovo Testamento troviamo questo stesso schema ripreso e adattato in vario modo. La differenza fondamentale fra le due interpretazioni consisteva nel fatto che, indipendentemente dal ritenere la fine del mondo come imminente oppure come evento di un futuro lontano e imprecisato, la nuova eternità era in certo qual modo già iniziata con la venuta di Gesù, per cui la linea di demarcazione fra un'età e l'altra era collocata per cosi dire un po' più indietro nel tempo. Ciò non escludeva una raffigurazione viva e variopinta di quello che sarebbe ancora accaduto prima della fine del mondo, ma il collegamento del presente con la sequela di eventi futuri era garantito dall'appartenenza alla comunità dei redenti.

Con questo «anticipo» rispetto alle altre tradizioni la Chiesa intraprese il proprio cammino, portò avanti queste sue idee, sebbene non si potesse dire con ciò ancora risolta, neppure

lontanamente, la questione della fine del mondo non ancora sopraggiunta ma attesa in tempi assai brevi. Manca qui il tempo per soffermarsi a parlare di questo ritardo della parusia che già nel Nuovo Testamento ha creato preoccupazioni e paure nel mondo cristiano. A lungo andare la comunità dei redenti non potè più accontentarsi dell'attesa, dovette cercare la propria strada attraverso la valle di lacrime di questo mondo e stabilire una relazione con la realtà della propria esistenza terrena, tanto più urgentemente quanto più a lungo. La divergenza sempre più ampia fra le aspettative escatologiche e l'esperienza storica concreta ha così accompagnato la storia della Chiesa fondamentalmente fin dall'epoca della Chiesa primitiva, ma sicuramente a partire dalla Chiesa antica. Nella seconda Lettera di Pietro, che la teologia attuale sia protestante che cattolica fa risalire al secondo quarto del II secolo (fra il 125 e il 150 circa) e per la cui localizzazione viene fatta l'ipotesi di Roma, l'autore introduce degli *inlusores* (seduttori), ai quali affida le seguenti domande (*II Pietro 3,3-4*):

«Dov'è la promessa della sua venuta? Dal giorno in cui i nostri padri chiusero gli occhi tutto è ancora come al principio della creazione».

Anche nelle due Lettere di Clemente, non comprese nel canone (risalenti rispettivamente alla fine del I e alla metà del II secolo d.C.) viene ricordato uno scritto (*I Clem. 23,3; II Clem. 11,2*) allora diffuso nella comunità dei credenti, in cui si constatava amaramente quanto segue:

«Queste stesse cose le abbiamo udite già nei giorni dei nostri padri e guarda, siamo diventati vecchi e nulla di tutto ciò ci è accaduto».

Non è questa la sede per esporre le molteplici risposte che furono date a questi interrogativi già dalla stessa Chiesa antica. Partendo da questi tentativi di superamento della questione del ritardo della parusia Martin Werner riuscì circa cinquant'anni or sono a comprendere l'intera storia dei dogmi della Chiesa. Un intero convegno non basterebbe per definire neppure approssimativamente l'eredità antica del nostro tema. Un coro di risposte e di formulazioni della questione si alzò comunque già in età medievale. Sono infatti di quell'epoca gli scritti del canone neotestamentario, le riflessioni e le espo-

sizioni dei padri greci e latini, il progetto di Agostino, e ancora i testi pagani e le deviazioni eretiche rispetto alla strada maestra delle convinzioni fondamentali della Chiesa ufficiale. Di fronte a questa realtà variegata non si poteva né si voleva arrivare ad una risposta unica e orientata in un'unica direzione. Naturalmente il Medioevo non ha voluto rinunciare a porsi anch'esso la questione relativa alla fine dei tempi. Con intensità diversa, con strumenti diversi e spaziando in varie direzioni nelle diverse epoche, ora ricorrendo alle varie tradizioni, ora sulla scia di vie nuove relative al problema di una comprensione generale dello sviluppo storico, l'età medievale ha cercato e trovato le proprie risposte in merito all'orientamento della storia e alla sua fine.

È impossibile fermarsi qui ad esporre nei particolari la miriade di risposte che furono date a questo problema nel Medioevo. Dovremo per forza di cose procedere per esempi, verificando di volta in volta le varie asserzioni su ambiti parziali. Molto dipenderà allora naturalmente anche dalle asserzioni concrete che si sceglieranno, in quanto solo da esse si possono dedurre i motivi che caratterizzano le domande. Ma non potremo far dipendere tutto esclusivamente dai risultati del metodo cosiddetto «classico» legato alla storia dello spirito. Non potremo né vorremo certo accontentarci della genealogia di un insieme di idee concrete, per quanto interessanti possano essere nei particolari queste costruzioni e la loro distruzione. La genealogia legata alla storia dello spirito, quella che è legata «solo» alla storia dello spirito, può essere sufficiente esclusivamente quando persegua la via che la porta ad un traguardo finale (che però conosce già) nelle sue circonvoluzioni talora poco chiare. Lo storico viceversa, che di solito non dispone anticipatamente della certezza della validità di determinate soluzioni, avrà dinnanzi a sé la via e non il traguardo, e cercherà pertanto di individuare le istanze mediatrici della trasmissione di determinate tradizioni, le motivazioni di coloro che trasmisero le domande e le risposte, di coloro che le formularono in termni nuovi o le criticarono.

Per questo, nel corso del nostro seminario, seguendo la linea di caduta dei tentativi di ricerca, ci si muoverà sempre attor-

no alla questione delle nozioni concrete e della loro trasmissione, della diffusione dei manoscritti, della tradizione materiale verificabile attraverso la codicologia e quindi delle condizioni sociali di base di tali processi di trasmissione, della formazione di gruppi e di esigenze di gruppo, infine del non individuale che circoscrive l'ambito dell'individuo. Si parlerà pertanto delle varie idee sull'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, riservando una attenzione particolare ai rappresentanti di questa tradizione, alla loro collocazione storico-sociale, alla loro posizione sociale nonché alle loro condizioni concrete di vita; allo stesso tempo dovremo tenere costantemente presente la questione dei problemi, evidenti ma anche così complessi, della trasmissione fisica del materiale documentario. Forse alla fine di questo nostro incontro non sapremo ancora che cosa «il» Medioevo intendesse per attesa della fine del mondo. Ma mi riterrei comunque soddisfatto se insieme riuscissimo a renderci più consapevoli di come nel Medioevo determinati gruppi diedero risposta, per la loro realtà specifica, ai vecchi interrogativi. Solo allora potremo sperare di comprendere meglio e più in profondità anche questa realtà umana, queste realtà (parlo qui volutamente al plurale) degli uomini medievali.

Tre sono i punti chiave di ordine temporale che abbiamo scelto come esempi in forza del loro significato particolare: il mondo «arcaico» del primo Medioevo sarà rappresentato dal periodo attorno al 1000, momento che accelerò per forza di cose le riflessioni sul passaggio al nuovo millennio e sulla fine del mondo, come altre volte avvenne sia prima che dopo in fasi di passaggio da un'età all'altra. Ci soffermeremo poi a considerare la figura di Gioacchino da Fiore e il suo significato per il movimento dei mendicanti; infine dedicheremo attenzione particolare al mondo tardomedievale della fine del XIV e del XV secolo, non perché la fine del Medioevo coincida per i medievisti con la fine del mondo, ma per valutare il grado di stabilità, e rispettivamente di instabilità, della situazione presente già prima dell'età moderna.

La storiografia italiana sul problema dell'attesa della fine dei tempi

di *Maria Consiglia De Matteis*

Non a caso – nel contesto della tematica specifica di questo incontro – ho scelto, anche a costo di apparire generica, un argomento di carattere globale, che non faccia esclusivo riferimento a quel basso Medioevo cui la maggior parte dei colleghi che interverranno vorranno dedicare le loro relazioni.

La ragione di questa scelta è abbastanza evidente: limitando alla produzione storiografica italiana degli ultimi trent'anni la nostra attenzione, ci accorgiamo che, a partire dall'intuizione di Raffaello Morghen, non solo di *Medioevo cristiano*, ma di tutta una serie di saggi che arrivano fino agli ultimi scritti passando per *Civiltà medioevale al tramonto* [1] e per le varie interpretazioni di Buonaiuti [2], vi è una assoluta coinci-

[1] R. MORGHEN, *Medioevo Cristiano*, Bari 1965, soprattutto le pp. 282-352; dello stesso, *Civiltà medioevale al tramonto*, Bari 1973; dello stesso, *Ernesto Buonaiuti storico del cristianesimo* (Studi Storici 106-108), Roma 1978; dello stesso, T*radizione religiosa nella civiltà dell'Occidente cristiano*, (Studi Storici 112-114), Roma 1979, pp. 227-264.

[2] E. BUONAIUTI, Introduzione a Gioacchino da Fiore, *Tractatus super quattuor Evangelia*, Roma 1933; dello stesso, *Gioacchino da Fiore: la vita, le opere, il messaggio*, Roma 1930; dello stesso, *De articulis fidei*, Roma 1930. Sulla linea del GRUNDMANN, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig 1927, il Buonaiuti ripropone con fermezza l'interpretazione della età dello Spirito come l'età che porterà ad una Chiesa del tutto spirituale in sostituzione della Chiesa gerarchica e sacramentale. Sulle stesse posizioni E. BENZ, *Ecclesia Spiritualis*, Leipzig 1934; dello stesso si veda anche: *Creator Spiritus. Die Geistlehre des Joachim von Fiore*, in «Eranos Jahrbuch», XXV, 1957, pp. 185-235. Interessanti le considerazioni di R. Manselli in ordine a queste interpretazioni esclusivamente spirituali della terza età gioachimitica, in L*'attesa dell'età nuova ed il gioachimismo*, apparso in *L'attesa dell'età nuova*

denza, in quell'intuizione, tra storia ed attesa della fine. Non si tratta di una storiografia specifica, si tratta piuttosto di un'interpretazione della storia verificata sul Medioevo. Diciamo subito che la tensione escatologica che percorre ininterrottamente il Medioevo dalle prime affermazioni del cristianesimo sino al XIV/XV secolo, conosce nella sua evoluzione tre stadi, corrispondenti sostanzialmente a tre momenti diversi, ma ugualmente densi di significato. Questa tripartizione cronologica oltre che tipologica, come vedremo, nasce dall'esigenza, avvertita proprio per l'impulso impresso dal Morghen, di una ricostruzione delle linee conduttrici della storiografia italiana relativa all'escatologismo medievale. Nella dimensione escatologica, che cosa appariva alla storiografia medievistica italiana questa componente? La risposta fondamentale – oltre che unica, a livello di informazione complessiva – è stata data da Raoul Manselli, sin dal 1955 [3]: ed ha, per altro, fortemente condizionato le ulteriori ricerche. Si sono così individuati tre stadi di questa tensione: il primo stadio che si riferisce ai secoli dell'alto Medioevo è quello, per intenderci, caratterizzato dalla esigenza di una palingenesi universale, puntualmente dedotta da una attenta esegesi scritturale, connessa agli schemi culturali e mentali del tempo [4]. Il secondo stadio è quello dominato dalla figura del

nella spiritualità della fine del Medioevo (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, III), Todi 1962, pp. 147-170. Si vedano soprattutto le pp. 148-151.

[3] Il riferimento, ovviamente, è a R. MANSELLI, *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale* (Studi Storici, fasc. 19-21), Roma 1955. Ricerca esemplare che abbraccia in una panoramica densa di giudizi e di esemplificazioni l'escatologismo medioevale con le sue manifestazioni più tipiche dall'alto al basso Medioevo, sino ad una valutazione capillare dell'influenza gioachimitica presente negli scritti di Pietro di Giovanni Olivi, ed in particolare nella *"Lectura super Apocalipsim"* o *Postilla*.

[4] Cfr. J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pp. 3-23; un lineamento eccellente della storia del pensiero giudaico-cristiano è in O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna 1967. Per i rapporti tra concezione apocalittica, mentalità e simbologia, con un riferimento particolare a Gioacchino da Fiore, cfr. M.

teologo e abate calabrese, Gioacchino da Fiore, della sua concezione trinitaria, del suo spirito profetico proteso verso l'attesa dell'età dello Spirito e di una generale riedificazione della *Christianitas.* Il terzo ed ultimo stadio che corrisponde all'influenza del gioachimismo sul francescanesimo e ad un sostanziale mutamento ideologico della escatologia, prodotto dall'incontro tra aristotelismo e francescanesimo, è segnato dal superamento definitivo dell'attesa di una palingenesi universale in nome della ricerca prioritaria della salvezza dell'individuo, del singolo. Tre momenti che attraverso forme ed istanze diverse consentono in qualche modo di cogliere il tipo di percezione che l'uomo del Medioevo aveva del suo tempo, la connessione tra passato e presente e conseguentemente le ansie e le attese che inevitabilmente scandivano lo scorrere del tempo. Attese giustificate peraltro da amare riflessioni sul presente, sulla innegabile miseria terrena, e sollecitate dalla tradizione patristica che trovava presumibilmente in S. Agostino la prima espressione consapevole dell'escatologismo introdotto dal cristianesimo. Inevitabile, ci sembra a questo proposito, un primo riferimento dettagliato a Raoul Manselli: il riferimento è alla *Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi* del 1955 [5]. Sino da questo volume 'complessivo' si avvertiva che l'analisi e la valutazione capillare dell'influenza gioachimitica si concentrava, in Manselli, su Pietro di Giovanni Olivi. Vi torneremo, ovviamente, ma se ci chiediamo intanto perché in un libro che all'Olivi, tutto sommato,

REEVES, *The "Liber figurarum" of Joachim of Fiore*, in «Medieval and Renaissance Studies», 2, 1950, pp. 57-81. Sulla Reeves si tornerà ancora in questa sede e soprattutto per il più recente volume *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, e per le relative considerazioni emerse in una serie di saggi, per i quali rimandiamo alla nota 13 e alla p. 29 ss. della presente ricerca.

[5] Per la *"Lectura super Apocalipsim"* vedi le considerazioni della nota precedente. Fin troppo evidente l'attenzione dell'autore, deliberatamente concentrata sul francescanesimo, pur in una valutazione dell'incidenza del gioachimismo nel XIII-XIV secolo. Per una panoramica puntuale e molto interessante dei caratteri più significativi del periodo post-Francesco rimandiamo al recentissimo lavoro di R. LAMBERTINI - A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino 1989.

era dedicato, si cominciasse da Agostino [6] e si ripercorressero tutte le strade dell'agostinismo storico, attraverso Isidoro, Gregorio Magno e Beda, [7] per constatare soltanto una sommatoria di divisioni cronologiche, riannodantisi al patrimonio culturale della Scrittura, non potremo che dare una risposta. Nel lineamento del Manselli esegesi, profetismo etc., si avvertiva una frattura tra spiritualità per così dire di proiezione *ad infinitum* e incidenza dell'attesa della fine/palingenesi nel concreto del tessuto storico: se Oddone di Cluny [8] ha un suo posto non è soltanto per la sua visione pessimistica

[6] Da sottolineare il rilievo dato dal Manselli nella *"Lectura super Apocalipsim"* all'agostinismo storico e quindi alla concezione della storia intesa come «teatro di un contrasto tra non cristiani e cristiani» (p. 4), in cui la *preparatio evangelica* di derivazione eusebiana si traduce inevitabilmente nella storia della *civitas terrena* e nell'attesa della fine dei tempi che Agostino proietta in un futuro ancora lontano per l'assenza dei segni premonitori, sintetizzabili, come è noto, in circostanze specifiche, quali la predicazione del Vangelo nel mondo, una dilagante immoralità, l'apparizione di prodigi celesti, l'inquietudine ed il malessere provocati da competizioni di ogni sorta.

[7] Già alla fine del VI secolo dalle *Omelie* e dalle *Epistolae* di Gregorio Magno traspare nettissima l'angoscia del disastro imminente. L'irruzione di popolazioni germaniche, in occidente, e in particolare, la presenza in Italia dei Longobardi determina peraltro nel pontefice la convinzione della necessità di preparare senza indugio i cristiani alla fine incombente, mentre si assiste, sotto lo stimolo del pensiero agostiniano, al proliferare di ripartizioni della storia in tre, sei o sette età, in un intreccio di calcoli e di previsioni più o meno pessimistiche che, nel tempo, si svuotano del significato originale per proporre nient'altro che aridi calcoli cronologici. Così nelle *Etimologiae* di Isidoro di Siviglia, così nel *De temporum ratione* di Beda.

[8] Significativo nel quadro iniziale proposto dal Manselli nella "*Lectura*", cit., è anche il ruolo assegnato all'abate Oddone di Cluny, il quale, animato da spirito riformatore e in una totale adesione all'immagine negativa della realtà trasmessa da Gregorio Magno, riproporrà con fermezza la condanna dei suoi tempi sino a denunziare la decadenza del clero e dei monaci. Così la lettura dei suoi scritti dalle *Collationes* alla *Occupatio*, il VII libro soprattutto, ci rimanda la concezione storica ed escatologica del primo Medioevo, perfettamente sintetizzata da Oddone, il quale peraltro alle amare meditazioni sui mali del tempo accompagna la coscienza della fine imminente e dell'arrivo dell'Anticristo. Da qui l'esigenza fortemente avvertita e testimoniata da Oddone, di intensificare ogni sforzo inteso a sottrarre a Satana la *communitas fidelium*.

dei tempi, ma per la proposizione di un "modello operativo" che è Cluny, anticipatrice della perfezione; se la prima crociata è presente – ma all'Alphandery [9] ed al valore storiografico della sua opera sarà Giovanni Miccoli a volgere in questa chiave la propria attenzione negli anni sessanta [10] – è perché allo storico, che sta prendendo ormai le distanze dal Maestro non può non interessare il configurarsi nella storia di un mito perenne. Ed ecco allora quell'intreccio serrato di azioni e di reazioni tra «distaccata e contemplante meditazione teologica» e «attesa imminente e talvolta spasmodica della fine dei tempi» [11] connessa con la conquista della Terrasanta. Sullo

[9] P. ALPHANDERY - A. DUPRONT, *La Crétienté et l'Idée de Croisade* (Collection "l'evolution del l'humanité"), Paris 1954. La prima edizione italiana, a cura di A. M. ORSELLI, per i tipi de Il Mulino, è del 1974; la II edizione è del 1983.

[10] G. MICCOLI, *La Crociata dei fanciulli del 1212*, in «Studi Medievali», 3s, II, 1961, pp. 407-443. Si vedano anche le recensioni del Miccoli al libro dell'Alphandery, I vol. in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 1957, pp. 294-303; II vol. in «Rivista Storica Italiana», LXXI, 1954, pp. 672-680, ma cfr. anche *Atti del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, III: *Storia del Medioevo: L'idea di Crociata*, Firenze 1955. Per il Dupront si veda la rassegna critica di I. CERVELLI, *Su alcuni aspetti della storiografia di A. Dupront*, in «Studi Medievali», 3s, VIII, 1967, 2, pp. 762-785.

[11] R. MANSELLI, *La "Lectura super Apocalipsim"*, cit., p. 39. Non si può non rilevare nel quadro delineato dal Manselli in relazione all'attesa della fine nel periodo alto/medioevale l'inserimento di personaggi di varia statura, da un Pietro il Venerabile, a un Bernardo di Morval, da un S. Bernardo di Clairvaux ad un Anselmo di Havelberg, il solo, forse, preoccupato di capire prima ancora di condannare, la dinamica dei tempi e la storia religiosa del genere umano, sino a Geroh di Reichersberg, nel quale il simbolismo escatologico acquista anche «più mordente e forza di adesione» (p. 62) e attraverso una sottile rielaborazione degli elementi essenziali l'escatologismo medioevale guadagna duttilità e capacità di penetrazione e di adattamento alle vicende concrete del tempo, alla storia di quell'epoca. Personaggi tutti che per il loro impegno a difendere l'integrità della fede compromessa dalla corruzione dilagante, costituiscono a giudizio di Manselli, un filone culturale caratterizzato dalla interpretazione della realtà in termini apocalittici, mentre compito essenziale dell'altro filone individuato dal Manselli è quello di diffondere la conoscenza dei più rilevanti temi escatologici, dando loro una sistemazione concettuale più rigorosa sul piano teologico perché più aderente ai testi scritturali. Appartengono a questa linea i commenti all'Apocalisse intesi, in parte, a fornire un'interpretazione lette-

sfondo – uno sfondo europeo – si inquadra Gioacchino da Fiore [12]. Questo passaggio alla concretezza dell'escatologismo medioevale ha accompagnato sempre la storiografia dello studioso: è lo stesso Manselli a ricordarci questo bisogno nella premessa ad una serie di saggi che avrebbero dovuto costituire un continuo e periodico aggiornamento sul tema delle *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso Medioevo* [13]. Il senso della polemica con la Reeves è proprio tutto racchiuso in questa esigenza di metodologia storiografica: per centrale che possa essere stata e sia stata certamente la figura di Gioacchino, essa opera efficacemente in quanto prospettiva di un'*appropriatio* dei tempi della storia nei termini delle persone della trinità: ma la stessa necessità, per così dire, che da quella concezione discende dello svolgimento della storia, non si muta nella dialetticità di un processo, tanto più che la profezia dell'avvento dell'età dello Spirito, con la sua esemplarità di società monastica, è fatta nel momento crepuscolare dell'età del Figlio. Lo schema trinitario è condizione necessaria per

rale del testo – e sono maestri insigni in questo genere: S. Girolamo, Aimone di Auxerre, Bruno di Segni, Riccardo di S. Vittore – in parte a cogliere con i valori spirituali gli elementi utili per una ricostruzione delle vicende storiche oltre che spirituali dei propri tempi, della Chiesa in particolare, e basterà ricordare in questo ambito, Ticonio, la rielaborazione che del suo pensiero ha dato S. Agostino ed infine Ruperto di Deutz e Gioacchino da Fiore.

[12] Per indicazioni bibliografiche essenziali su Gioacchino da Fiore si vedano oltre i già menzionati lavori, F. RUSSO, *Bibliografia gioachimita*, Firenze 1954; M.W. BLOOMFIELD, *Joachim of Flora. A critical Survey of his Canon. Teachings, Sources, Bibliography and Influence*, in «Traditio», XII, 1957, pp. 249-311.

[13] Ci riferiamo in particolare ai saggi di F. SIMONI, Il *"Super Hieremiam" e il gioachimismo francescano*; R. MANSELLI, *La terza età, "Babylon" e l'Anticristo mistico*; E. PÁSZTOR, *Giovanni XXII e il gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi*, saggi tutti che compaiono in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 82, 1970, pp. 1-111. Questi saggi introdotti da una premessa di R. Manselli sono intesi sostanzialmente a puntualizzare ed a correggere, in alcuni casi, le posizioni di M. REEVES in ordine alle sue ricerche sull'influenza della profezia nel basso Medioevo (*The Influence of Prophecy*, cit.).

l'attuarsi della «infinita fecondità di Dio»[14]: e di qui nasce la polemica contro Pietro Lombardo, che in una sorta di quaternità – la sostanza di Dio distinta dalla Trinità – vanificava la comprensione stessa dello svolgimento articolato della storia; e in questa peculiarità, che si manifesta proprio attraverso l'esasperazione del concordismo, non solo si individua il perno del pensiero di Gioacchino, ma anche si realizza quello che è stato chiamato il "tratto ottimistico" dell'escatologismo del Florense, per il quale la tribolazione non prelude al giudizio finale, ma all'instaurarsi della terza età, che vedrà la rigenerazione della *communitas christianorum*. E così per Raoul Manselli quello che abbiamo chiamato il secondo stadio della tensione escatologica del Medioevo, si traduce storiograficamente nel riconoscimento di due funzioni diverse all'escatologismo di Gioacchino (attesa di una terza età o di una nuova età) e alle implicanze fortemente ecclesiologiche dell'influenza gioachimitica sul francescanesimo in modo particolare, anche per le drammatiche conseguenze che quelle implicanze ebbero nella represssione dei movimenti spirituali della Francia meridionale nel secolo XIV. Questo il contributo grandemente chiarificatore di Raoul Manselli al livello di quello che abbiamo chiamato il secondo stadio della storia e della storiografia italiana circa l'escatologismo medioevale, sul versante, per così dire, di Gioacchino da Fiore: che ha comunque conosciuto anche altri approcci, esegeticamente importanti, teologicamente molto impegnati, come, tanto per esemplificare con cosa recentissima quello di A. Crocco, in un suo intervento al II° Congresso Internazionale di Studi Gioachimitici, del settembre del 1984 [15].

Il Crocco attraverso una ricostruzione analiticamente puntuale del pensiero del Florense si proponeva di individuare i punti di convergenza e di divergenza tra la teologia della storia di Agostino e quella di Gioacchino da Fiore che lo studio-

[14] R. Manselli, *La "Lectura super Apocalipsim"*, cit., p. 82.

[15] A. Crocco, *Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore*, in *Atti del II° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, S. Giovanni in Fiore 1986, pp. 143-161.

so intende come autentica alternativa alla prima. Se infatti il disegno teoretico agostiniano, concettualizzato in un sistema filosofico ben definito, si propone come il maggior sistema di teologia della storia elaborato dal pensiero cristiano occidentale tra V e XII secolo, la speculazione teologica gioachimitica genera l'altro grande sistema proposto dall'alto Medievo, che, pure in una comunanza di prospettive e di intenti con il primo, si pone di fatto come sua alternativa, nella misura in cui teorizza una dialettica storica che si sviluppa e opera in stretta interazione con la teologia trinitaria. In questa ottica che intende evidentemente la Trinità come centro di coagulo di tutta la storia umana, il mistero della fede si sottrae ad una valutazione in termini di astratte nozioni metafisiche e il rapporto tra Trinità e storia si attualizza in tre momenti, età o *status*, ciascuno dei quali per la proprietà della *appropriatio* è emanazione di una delle tre persone divine, e l'ideale del Regno di Dio si concretizza in una periodizzazione che nell'età dello Spirito vedrà attuata la *universalis renovatio*, la catarsi della Chiesa medioevale, ma a differenza di Agostino che colloca la *senectus mundi* nella sesta età e quindi il giudizio universale nella settima, che a suo avviso non attiene al tempo storico e come tale rimane sul piano della pura trascendenza, tanto da giustificare nel *De Civitate Dei* il trapasso frequente dalla storia alla metastoria, l'abate calabrese attribuisce all'età dello Spirito una dimensione prettamente storica e il processo di progressiva "spiritualizzazione" del genere umano riguarda quindi il piano terreno. Ne consegue la naturale vanificazione dell'angosciosa attesa della fine dei tempi, ché alla parusia, momento finale della concezione cristologica agostiniana, si contrappone la dottrina trinitaria di Gioacchino, con la sua fede nella terza età della storia umana, concepita non più «come scenario del dramma cosmico tra il regno della carne e quello dello spirito» [16], ma come la palingenesi finale del mondo nell'unico regno dello Spirito. In tal senso la visione gioachimita rappresenta forse, secondo il Crocco, «il più grandioso disegno di teologia della storia ideato dal mi-

[16] A. Crocco, *Il superamento del dualismo agostiniano*, cit., p. 160.

sticismo medioevale» e il punto culminante del processo di «sacralizzazione della realtà storico-mondana così viva e operante nella mentalità religiosa del Medioevo» [17] che ne ha avvertito l'influenza per lungo tempo, nonostante la condanna del 1215 e forse anche grazie a quella condanna, ma certamente grazie alla dimensione universale in cui quel disegno si colloca, che ne giustifica financo la densità teologica, come sottolineava in una sua comunicazione nello stesso convegno dell'84 Eligio Russo[18], il quale proprio muovendo dal carattere universale del messaggio gioachimita dimostra la deiformità teoretica dello spirito umano, assunta come «vera ed autentica metafisica» che legittima e rende comprensibile la natura triadica del gioachimismo e trova conferma nella mistica di S. Bernardo e nel suo ideale monastico, come del resto già Antonio Crocco aveva ipotizzato, collegando esplicitamente l'ortodossia trinitaria dell'abate al pensiero di S. Bernardo ed al suo *velle*, *posse* e *sapere*, indizi sicuri, a giudizio del Russo, della somiglianza dello spirito umano con Dio.

Pure, proprio in quel convegno, toccava significativamente a E. Pásztor di riportare il discorso nel solco tracciato da R. Manselli, nel saggio *L'ideale del monachesimo ed età dello Spirito come realtà spirituale e forma d'utopia* [19] attraverso la rilettura delle opere dell'abate calabrese di maggior momento per il tema del monachesimo. Dei tre *ordines* che costituiscono la società cristiana e che si configurano negli scritti dell'abate, in una dimensione di totale staticità in relazione agli schemi in cui sono inseriti e ai simboli che li rappresentano, dei tre *ordines* dicevamo, quello dei laici, quello del clero e quello dei monaci, contraddistinti ciascuno dai compiti di loro pertinenza, nell'ordine il lavoro, la *lectio* e la salmodia, l'ultimo

[17] A. Crocco, *Il superamento del dualismo agostiniano*, cit., p. 152.

[18] E. Russo, *L' "età dello Spirito" come compimento e pienezza, alla fine dei tempi, dell'opera cristologica e mariologica nel Corpo Mistico*, in *Atti del II° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, cit., pp. 333-344.

[19] E. Pásztor, *Ideale del monachesimo ed "età dello Spirito" come realtà spirituale e forma d'utopia*, in *Atti del II° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, cit., pp. 57-124.

occupa il primo posto in una gerarchia di valori ipotizzati dall'abate in ordine alla perfezione. Ne consegue pertanto che anche nella periodicizzazione storica gioachimitica l'*ordo monachorum* appartiene alla terza ed ultima età, quella dello Spirito, in cui la funzione del monachesimo è limitata esclusivamente alla vita contemplativa di «maggiore dignità», come annotava opportunamente la Pásztor [20]. Da qui la necessità di una valutazione adeguata del monachesimo e del suo ruolo nell'ambito della dottrina gioachimitica e soprattutto del suo concetto della fine dei tempi. L'adempimento, infatti, della funzione del monachesimo, coinciderà con l'annuncio del messaggio del regno di Dio in tutto il mondo, come è detto chiaramente in chiusura del quarto libro della *Concordia* e come si evince anche da altri passi di Gioacchino, che è come sottolineare, insomma, il ruolo sociale del monachesimo sino all'apparizione degli Ordini mendicanti. Impossibile non rilevare, a questo punto, quanto la componente profetico-apocalittica abbia polarizzato l'attenzione degli studiosi del Florense, pure convinti, secondo l'insegnamento del Manselli, della priorità ed essenzialità del suo ruolo di teologo e di filosofo che operava una sorta di dicotomizzazione tra l'autore di pregevoli commenti scritturali ed il promotore del dogma trinitario, condannato poi come eretico.

Pur nella difficoltà di una adeguata cernita di verità e di errori presenti negli scritti dell'abate calabrese occorre prendere atto comunque dell'incisività del suo pensiero e della sua personalità oltre che sui Francescani, primi seguaci del gioachimismo, anche sui laici, quali ad esempio, Arnaldo da Villanova, medico catalano, oggetto specifico di una ricerca condotta da Raoul Manselli e apparsa sul «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo» del 1951 [21]. Arnaldo inizia la sua attività di «teologo laico» – la definizione è di Manselli – proprio con la lettura ed il commento di un trattatello, si-

[20] *Ibidem*, p. 82.

[21] R. Manselli, *La religiosità d'Arnaldo di Villanova*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 63, 1951, pp. 1-100.

gnificativo nella sua originalità: il *De Semine Scripturarum*, di cui si conoscono due redazioni, la più estesa, nota soprattutto in Germania e la più sintetica, diffusa in tutta Europa e introdotta in Italia presumibilmente da Alessandro di Roes, cappellano di Colonia. L'opera, attribuita a Gioacchino, secondo il Manselli, proprio da Arnaldo da Villanova per innegabili affinità di impostazione con il *De Concordia* gioachimita, propone una analisi particolare in cui «dalla successione e dalla forma delle lettere dell'alfabeto, si ricavano elementi di giudizio e di esame storico per le epoche già trascorse e si possono preannunciare le linee essenziali di svolgimento dei secoli futuri» [22]. Rapportato a questo genere di trattazione il commento di Arnaldo non poteva sottrarsi ad una forte tensione escatologica presente del resto anche nel *Tractatus de tempore adventus Antichristi* [23], ma quel che più importa al Manselli è rilevare il tipo di escatologismo dedotto dalla Sacra Scrittura da Arnaldo, per il quale il giorno del giudizio universale incombe minaccioso sugli uomini del suo tempo, sprezzanti dei precetti evangelici e dediti piuttosto ai piaceri terreni. L'arrivo dell' Anticristo, ormai imminente – e ricollegandosi alla profezia di Daniele 8,14, Arnaldo lo collaca infatti alla fine del XIV secolo – sollecita la necessità di richiamare l'attenzione dei contemporanei sul pericolo incalzante. Ne deriva, a giudizio del Manselli, un escatologismo ben definito nella sua tipologia, in quanto del tutto privo di quella prospettiva storica che alimentava la dottrina gioachimitica e rivolto piuttosto ad ottenere un coinvolgimento generale, di massa. Un escatologismo, dunque di carattere «eminentemente popolare»[24] e come tale ad un livello più basso rispetto a quello dell'abate florense, ma non per questo meno interessante se dobbiamo concordare con Manselli nel riconoscere ad Arnaldo almeno un merito, quello «d'aver

[22] R. MANSELLI, *La religiosità d'Arnaldo di Villanova*, cit., p. 10.

[23] Per un esame dei caratteri e dei contenuti del *Tractatus de tempore adventus Antichristi* si veda sempre R. MANSELLI, *La religiosità d'Arnaldo di Villanova*, soprattutto le pp. 16-23.

[24] L'espressione è di R. MANSELLI, *La religiosità d'Arnaldo di Villanova*, cit., p. 24.

compreso i suoi tempi e di avere additato alla crisi della religiosità medioevale, una delle possibili vie di risoluzione»[25] e aggiungeremo, di composizione di quella spaccatura verificatasi tra il XIII ed il XIV secolo tra gerarchia ecclesiastica, spesso incurante dei suoi compiti pastorali, e fedeli, abbandonati di frequente a se stessi. E se il rimedio suggerito dal medico catalano di per sé si rivelerà inadeguato a sanare i mali del tempo, di sicuro è significativa l'adesione di Arnaldo da Villanova ai problemi della realtà contestuale oltre che la sua spiccata sensibilità per le sorti della cristianità, e una forte istanza di rinnovamento radicale della istituzione ecclesiastica medioevale. Con Arnaldo da Villanova evidentemente siamo già nella terza fase di sviluppo dell'escatologismo medioevale, caratterizzato prevalentemente dal rapporto gioachimismo-francescanesimo che ha sollecitato più di una volta interventi specifici al riguardo.

Ilarino da Milano, ad esempio, nella sua relazione al convegno tudertino dell'ottobre 1960 [26] intende chiarire il tipo di rapporto e di dipendenza ideologica – posto che di dipendenza si possa parlare – del fondatore dell'ordine francescano dalle teorie dell'abate calabrese, per sottolineare in definitiva l'estraneità di S. Francesco, della sua spiritualità e della sua missione ad una classificazione escatologica del tipo indotto dal gioachimismo contemporaneo. Il programma del francescanesimo genuino, infatti, è sì finalizzato ad una attesa, ma è l'attesa di una *renovatio* evangelica, che non ha in sé nulla di traumatico ed è la sola realmente conforme allo spirito del messaggio di S. Francesco. Il gioachimismo francescano pertanto, a giudizio di padre Ilarino si traduce in quella «fermentazione escatologica, che falsò la stessa dottrina di Gioacchino da Fiore e ammorbò la spiritualità francescana, come un virus» [27] diffuso attraverso le esasperate rivendicazioni

[25] *Ibidem.*

[26] P. Ilarino da Milano, *L'incentivo escatologico nel riformismo dell'Ordine francescano,* in *L'attesa dell'età nuova* (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità medioevale, III), Todi 1962, pp. 283-337.

[27] P. Ilarino da Milano, *L'incentivo escatologico nel riformismo*, cit., p. 298.

ascetiche e rigoriste degli spirituali, i quali calando il programma francescano nei temi e nella dimensione apocalittica del tutto estranea allo spirito del poverello di Assisi portarono fatalmente ad alimentare, all'interno dell'ordine, la frattura già in atto, irrobustendo l'opposizione. L'unico escatologismo, dunque, che padre Ilarino sia disposto a riconoscere a Francesco è quello della morte, della morte spirituale ovviamente, che sottrae irreparabilmente l'anima umana a Dio.

Sempre nell'ambito della penetrazione del gioachimismo nell'ordine francescano si colloca il *"Super Hieremiam" e il gioachimismo francescano* di Fiorella Simoni [28], che si inserisce in quel programma promosso da Raoul Manselli e dalla sua scuola, di chirificazione dei risultati cui era giunta la Reeves nel 1969, offrendo un quadro completo del gioachimismo e del peso esercitato nel Medioevo dall'elemento profetico, che rappresenta – lo si sa – una sola componente della complessa dottrina gioachimita che trova la sua espressione più incisiva nella impostazione trinitaria. Partendo dalla constatazione di un interesse preminente nell'ordine minorita – almeno sino al 1270 circa – per la componente profetica, e dalle considerazioni della Reeves circa il ruolo decisivo svolto dal gioachimismo nell'acquisizione della coscienza, all'interno dell'ordine, della forza rivoluzionaria del francescanesimo e della incidenza del messaggio francescano sugli avvenimenti dell'epoca, la Simoni si dice convinta che la «diffusione del gioachimismo per i Minori, abbia solo favorito una più radicata convinzione sull'importanza del proprio compito nella storia, inserendosi peraltro in una linea di sviluppo già creatasi nell'ordine in via autonoma dal gioachimismo stesso»[29]. Il gioachimismo, dunque, come forza motrice, ma non determinante, di un processo di affermazione già *in re*, dell'ordine francescano che lentamente acquista coscienza di una crisi imminente nella storia e della sua missione salvifica, indipendentemente dall'influenza delle teorie di Gioacchino. Significativa,

[28] F. SIMONI, *Il "Super Hieremiam" e il gioachimismo francescano*, cit., pp. 13-14. Ma vedi anche quanto detto sopra, n. 13.
[29] *Ibidem*, p. 17.

a tal proposito, la messa a fuoco del *Super Hieremiam prophetam*, un commento esegetico, attribuibile verosimilmente alla metà del XIII secolo e diffuso sotto il nome dell'abate florense, da cui derivava oltre la coscienza trinitaria della storia, le profezie sui nuovi ordini adattandole tuttavia alla realtà contestuale in cui operavano. Una esemplificazione di questa esigenza è presente proprio nel *Super Hieremiam*, dove l'escatologismo gioachimita inserito nella realtà fattuale dell'epoca, fortemente condizionata dall'ideale pauperistico francescano, viene subordinato ad esso in un processo simbiotico di influenza reciproca di gioachimismo e francescanesimo. In questa ottica, la Simoni ripropone il problema della paternità dell'opera, per concludere in via del tutto ipotetica, in assenza di una edizione critica del commento, in favore dell'ambiente francescano, ricusando le considerazioni della Reeves che attribuiva provvisoriamente l'origine del commento all'ambiente florense, per un insieme di ragioni che vanno dalla partizione trinitaria della storia alla rilevanza assegnata nel commento ai cisterciensi e all'ideale monastico a scapito di quello pauperistico dei mendicanti. E tuttavia, prescindendo dalla paternità del *Super Hieremiam* rimane la peculiarità di quest'opera che rappresenta, per dirla con la Simoni «il punto di contatto tra una visione trinitaria della storia ed una interpretazione storico-provvidenzialistica dei nuovi ordini»[30] e come tale si traduce in una testimonianza pregevole dell'evoluzione storica del francescanesimo. Evoluzione cui si accompagna l'affermazione di personaggi di primo piano per l'attività svolta all'interno dell'odine, ma ancor più, per la loro incidenza sul piano culturale. Emerge per questo il nominativo di Pietro di Giovanni Olivi. Ma si è già detto della distinzione sempre ripetuta dal Manselli, dalla Pásztor e dalla loro scuola tra un escatologismo – sia pure nelle coordinate "trinitarie" – e l'ecclesiologia che dall'interpretazione del gioachimismo veniva tratta da ampi strati consapevoli del francescanesimo: non vogliamo e non possiamo anticipare quanto di largamente originale dirà la collega Pásztor, ma ci basterà,

[30] *Ibidem*, p. 30.

crediamo, indicare una ricerca, compresa in quei lavori, già citati, di avvio allo studio del profetismo del basso Medioevo. Alludiamo all'ampio saggio dello stesso Manselli *Babylon, la terza età e l'Anticristo mistico* [31]. L'operatività storica del francescanesimo, anzi la stessa emblematicità per così dire "inaugurale" della terza età – intesa comunque dall'Olivi in senso dinamico e senza risoluzioni o negazioni della Chiesa recuperandola, in certo modo, ai valori autentici che l'avevano espressa anche come struttura – la stessa emblematicità dicevamo che assume la figura di Francesco ha trovato in quel saggio, a parer nostro, una nettissima affermazione: leggiamo un giudizio assai penetrante: «la terza età ci si presenta come epoca di articolazione complessa e difficile, e non unitaria come per Gioacchino, ed in essa il contrasto tra Chiesa carnale e Chiesa spirituale si precisa insieme con l'azione e l'influenza dell'Anticristo mistico e delle lotte che ne verranno: in questo cogliamo quanto di più forte e di più nuovo l'Olivi venne elaborando nella sua meditazione silenziosa ed umile, ma proprio perciò sofferta con spasimo di tragedia, con l'occhio di chi sa ed avverte, ma s'accorge di essere inascoltato» [32]. Così il concetto trinitario, fondamentale in Gioacchino come nell'Olivi, viene recepito da quest'ultimo in una accezione del tutto personale che si coagula attorno alla sostanziale unità delle tre persone divine ed esclude pertanto, diversamente da Gioacchino, qualsiasi legame tra storia e sviluppo trinitario in favore di una teologia della storia agostinianamente cristocentrica, sostenuta da una profonda fede nella provvidenzialità divina e da un concetto di dinamismo storico che porta il francescano a cercare nelle vicende della Chiesa tutti gli elementi di connessione – positivi o negativi che siano – dimostrando una spiccata propensione verso la concretezza e l'adesione alla realtà. La stessa concezione universalistica della storia proposta dall'abate calabrese che mediante la concordia tra le tre età cercava – ed è sempre il Manselli della *Lectura super Apocalipsim* a suggerirlo – parallelismi che

[31] R. MANSELLI, *La terza età, "Babylon" e l'Anticristo mistico*, cit., pp. 47-79.

[32] R. MANSELLI, *La terza età, "Babylon"*, cit., p. 77.

gli consentissero di superare il presente per rivolgere lo sguardo verso il futuro, è del tutto assente nell'Olivi condizionato essenzialmente da una considerazione unitaria della storia della Chiesa, al punto che – secondo Manselli – i pilastri fondamentali su cui poggia la trattazione della *Lectura* o *Postilla* sono Cristo e la Chiesa, dall'Olivi concepita nella sua dimensione di Chiesa carnale e di Chiesa spirituale non «come una realtà concretamente determinabile nel tempo e nello spazio, ma al di là della storia, che corre con la storia... ma che non può identificarsi precisamente con nessuna delle sue manifestazioni»[33]. L'influenza del pensiero gioachimita non è sufficiente evidentemente a dare una sistemazione concettuale ben definita alla posizione escatologica dell'Olivi, ché anzi in questo ambito il francescano non è in grado o non vuole proporre una linea limpida e coerente e l'antitesi tra gli spirituali e la Chiesa carnale troverà la sua guida nell'Anticristo mistico, che Olivi indica come figura indefinita in uno pseudo papa che combatterà il vero pontefice, vedrà una qualche possibilità di composizione solo nella terza età, coincidente con il sesto stato della Chiesa, inteso come l'inizio dello *Status Christi* e non, secondo l'insegnamento gioachimita, che la Reeves fa proprio, come la vera età dello Spirito Santo. Così l'escatologismo oliviano, sostanzialmente derivato da Gioacchino da Fiore, si richiama nell'esito, non tanto alle teorie dell'abate calabrese, quanto piuttosto alla apocalittica attesa agostiniana e non a caso, a proposito della fine dei tempi, l'Olivi della *Postilla* si stacca dai suoi maestri abituali, Riccardo di S. Vittore e Gioacchino da Fiore, per riprendere il filone agostiniano del *De civitate Dei*. Il rapporto, dunque Gioacchino-Olivi si riduce alla fin fine, per il secondo, in quello di un cauto e prudente seguace delle teorie dell'abate florense. Certo il gioachimismo dell'Olivi non fu inteso al momento nella giusta accezione e le considerazioni di E. Pásztor relative a *Giovanni XXII e il gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi*[34] esemplificano egregiamente le difficoltà di

[33] R. MANSELLI, *La "Lectura super Apocalipsim"*, cit., p. 221.

[34] E. PÁSZTOR, *Giovanni XXII e il gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi*, cit., pp. 81-111.

una adeguata valutazione del pensiero dell'Olivi ai tempi di Giovanni XXII quando, ad esempio, la richiesta del francescano di un ritorno alla povertà evangelica non veniva recepita come il «contrassegno di quel rinnovamento della Chiesa» che Olivi auspicava e avvertiva tanto più necessario quanto più evidenti erano i segni della corruzione dacché «è eretico affermare che Cristo e gli apostoli non hanno mai posseduto» [35]. Eppure – lo si sa – l'escatologismo dell'Olivi, a conti fatti, è facilmente sintetizzabile nell'attesa del rinnovamento evangelico di cui sarà promotore e protagonista insieme, nel VI stato e all'inizio del VII, il poverello di Assisi, sino ad una completa spiritualizzazione della cristianità «nel solco della vita cristiforme di Francesco» – l'espressione è di Paolo Vian [36] – impegnato anche lui, in un suo contributo presentato al II° Congresso internazionale di studi gioachimiti, a definire nell'Olivi il carattere della terza età gioachimita che nel francescano acquista, a giudizio del Vian, una connotazione più articolata e si identifica sostanzialmente con un periodo di dure prove attraverso cui deve passare la Chiesa nel suo cammino di rinnovamento e di spiritualizzazione sino alla sublimazione catartica.

Se, a questo punto, volessimo riproporre in sintesi il quadro dei risultati più significativi che emergono dalla storiografia italiana relativa all'attesa della fine dei tempi, ferma restando la tripartizione ipotizzata in apertura di questo intervento, non possiamo non rilevare prioritariamente l'evoluzione della prospettiva escatologica nel corso di tutto il Medioevo. La connotazione fortemente negativa implicita nella concezione agostiniana della storia, genera e giustifica di per sé la tensione apocalittica in cui si colloca l'escatologia cristiana del periodo alto medioevale, mentre l'angosciosa attesa della fine dei tempi nel secolo XII acquista una configurazione del tut-

[35] *Ibidem*, p. 110.

[36] P. VIAN, *Dalla gioia dello Spirito alla prova della Chiesa. Il Tertius status mundi nella "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi*, in *Atti del II° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, cit., pp. 165-215, qui p. 201.

to nuova con Gioacchino da Fiore, nel quale la tensione escatologica si innesta nella dottrina trinitaria e produce un ridimensionamento della attesa della fine, concepita piuttosto come conclusione di una età, la seconda, che in un alternarsi di inquietudini e di sofferenze prelude alla terza, l'età dello Spirito che precederà la fine dei tempi. L'influenza del gioachimismo sull'ordine francesco infine, rappresenta il terzo ed ultimo momento di sviluppo dell'escatologismo medioevale, caratterizzato inizialmente dall'affermazione dell'ordine francescano, che sotto la spinta del gioachimismo, ma in maniera del tutto autonoma, acquistando coscienza della sua missione salvifica e del suo ruolo sociale adatta la tensione escatologico-gioachimitica all'attesa di un rinnovamento evangelico.

Dall'impatto infine tra francescanesimo e aristotelismo emerge una escatologia completamente diversa che nel recepire istanze nuove denuncia una radicale innovazione culturale. Il trionfo, infatti, dell'aristotelismo nel XIII-XIV secolo, introducendo nell'Occidente latino una concezione fisica e metafisica del mondo, genera un profondo mutamento della prospettiva culturale e di tutta l'enciclopedia del sapere. Particolarmente rilevante è l'incidenza dell'aristotelismo nell'ambito teologico, come ricordava Tullio Gregory nel suo intervento tudertino del 1960 [37], quando, proponendosi di valutare l'influenza sulla escatologia cristiana dell'aristotelismo, sottolineava innanzi tutto la trasformazione prodotta dalla logica aristotelica nell'ambito della teologia, che da esegesi e meditazione sulla storia sacra concepita, si badi, come successione organica di eventi voluti da Dio e inseriti tutti nella dinamica di un unico irreversibile processo storico, che va dalla creazione alla fine dei tempi, veniva elevata a scienza subalterna che riceve i suoi impulsi vitali da una scienza superiore – dagli articoli di fede nella fattispecie – ed è regolata dalla logica aristotelica. Come scienza subalterna la teologia si distacca dalla esegesi e "dissacrandosi" – per così dire – si sottrae a qualsivoglia dimensione temporale e quindi escatologica per

[37] T. GREGORY, *Escatologia e aristotelismo nella scolastica medioevale*, in *L'attesa dell'età nuova*, cit., pp. 262-282.

entrare nel sistema intemporale della logica aristotelica. La vanificazione dell'attesa apocalittica prodotta dall'incontro tra aristotelismo e cristianesimo e la conseguente rinunzia della ricerca dei segni premonitori della fine dei tempi pone tuttavia in termini sempre più pressanti l'esigenza di conciliare i dati scritturali con la fisica aristotelica, almeno sino a quando l'opposizione tra aristotelismo e cristianesimo si traduce in una frattura insanabile. Responsabili di questa frattura i teologi più impegnati, francescani come S. Bonaventura, l'Olivi, Ubertino da Casale che faranno dell'opposizione alla teologia aristotelico/tomista uno strumento di ricerca dei segni premonitori dell'Anticristo, o come il catalano Arnaldo da Villanova che arriverà ad applicare a Tommaso d'Aquino i simboli del IX capitolo dell'Apocalisse, denunciando implicitamente, con la loro resistenza al trionfo dell'aristotelismo e all'assunzione della teologia come scienza, la fragilità e insieme la duttilità dell'ideale escatologico sotteso alla spiritualità cristiana medioevale. L'antitesi tra due irriducibili concezioni del mondo e della storia segna infatti la fine di quella escatologia collettiva volta ad una palingenesi universale in favore di una concezione in cui la tensione implicita nella vita cristiana tende alla salvezza del singolo, dell'uomo nella sua individualità. Ed anche quando, in pieno Quattrocento, riemergeranno con nuovo vigore atteggiamenti escatologici ed attese messianiche per il rapido propagarsi di credenze astrologiche «presenti in notevole misura negli ambienti neoplatonico-ficiniani, ma anche accettate comunemente dalla mentalità popolare» [38], la speranza di una *reformatio* integrale finalizzata al recupero della cristianità alla purezza delle origini passerà comunque attraverso una costante attenzione alle sorti dei soggetti singoli ed attraverso profonde meditazioni sui destini individuali dopo la morte, che suggeriranno non di

[38] C. VASOLI, *L'attesa della nuova era in ambienti e gruppi fiorentini del Quattrocento*, in *L'attesa dell'età nuova*, cit., pp. 370-432, qui p. 375. Sui caratteri dell'escatologia basso medioevale, e più propriamente del XIV-XV secolo si veda R. RUSCONI, *L'attesa della fine* (Studi Storici, 115-118), Roma 1979.

rado nei più consapevoli, il rifugio in una dimensione di vita puramente ascetica e la conseguente rinunzia ai beni terreni.

Cambia, insomma nell'Italia umanistica, l'ottica dell'attesa escatologica, rivolta ormai sostanzialmente al riscatto del cristiano *uti singulus* ed alla salvezza individuale. Che è come dire, in conclusione, il compimento sì di quella *renovatio saeculi* tanto attesa dal cristianesimo medioevale, ma – come quasi sempre accade, e come del resto ha dimostrato E. Garin [39] nel suo discorso introduttivo al convegno tudertino più volte ricordato – in forme e in termini del tutto diversi dalla immagine prefigurata. E il recupero dell'individuo in sé con il riconoscimento delle potenziali virtù di ogni singolo, prelude già in qualche modo alla "nuova età", un'età in cui al provvidenzialismo divino che condiziona la vita dell'uomo medioevale, soggetto passivo degli accadimenti che registra attorno a sé, si sostituisce la consapevolezza del concretarsi della *renovatio* che si esplica – a giudizio del Garin – «nel ritrovamento del passato dell'uomo, del senso della propria opera, del valore della propria sostanza interiore, delle possibilità della propria azione, del pregio della città terrena, capace di farsi città ideale» [40]. Ci troviamo chiaramente di fronte ad una concezione trionfalistica dell'uomo, finalmente libero dalle incrostazioni medioevali che ne avevano limitato l'azione ed in grado di evidenziare i segni tangibili della nuova età che attraverso personaggi come un Cola di Rienzo o un Niccolò Cusano trasmetterà infine al rinascimento un escatologismo in cui un impegno costante e senza limiti prenderà il posto dell'inquietante attesa della fine per costruire «oltre il mito» [41] la realtà storica dell'uomo e delle sue vicende.

[39] E. GARIN, *L'attesa dell'età nuova e la "renovatio"*, in *L'attesa dell'età nuova*, cit., pp. 11-35.
[40] *Ibidem*, p. 34.
[41] *Ibidem*, p. 35.

L'attesa della fine dei tempi alla svolta del millennio [1]

di *Johannes Fried*

«... che significa quel che è accaduto?» – re Roberto il Pio è estremamente agitato. «Vi prego» – così sollecita Gauzlino, l'arcivescovo di Bourges e abate di Fleury – «cercate nelle istorie se mai si sia verificato qualcosa di simile, e cosa seguì all'avvenimento. Datemi subito risposta con questo messo» [2]. Precedentemente una pioggia di sangue era caduta per tre giorni in Aquitania, s'era attaccata alla pelle degli uomini, ai loro vestiti e alle pietre, lasciandosi lavar via solo dal legno. Il duca di quelle terre si spaventò e informò immediatamente il re, che ora interroga i suoi sapienti.

Ma perché tale inquietudine? Perché tanta fretta? Il re tace, ma ovviamente solo perché la risposta è evidente: «Pioggia di sangue» è sicuramente un segno apocalittico! Allora viene la fine? Solo le «istorie», le cronache e gli annali assicurano una risposta più precisa. Lo stesso Gauzlino è preoccupato, troppo evidente è il significato escatologico del segno, non appena nella sua risposta entrano le parole delle prediche apocalittiche di s. Gregorio, che a loro volta riecheggiano il capitolo 24 di Matteo, e il capitolo 21 di Luca: sangue significa sem-

Traduzione di Elvira Magro

[1] Le argomentazioni che seguono offrono la redazione rielaborata della relazione tenuta al convegno di Trento, integrata delle fonti citate e delle indicazioni bibliografiche più necessarie. Uno studio notevolmente ampliato (oltre i limiti qui possibili) e accresciuto della relativa documentazione compare nel contempo nel «Deutsches Archiv», 45, 1989.

[2] ANDRÉ DE FLEURY, *Vie de Gauzlin, Abbé de Fleury. Vita Gauzlini Abbatis Floriacensis Monasteri*, texte édité, traduit et annoté par R.-H. BAUTIER - G. LABORY (Sources d'histoire médiévale 2), Paris 1969, pp. 136-138.

pre spada e guerra civile «aut gentem super gentem exurgere»; sulla Chiesa incombe *tribulatio*, al popolo mancherà il necessario per vivere [3]. La pioggia di sangue annuncia come minimo la guerra civile, forse persino la fine, così si può sintetizzare il senso della storia e del tempo di Gauzlino. Al posto di una risposta chiara, regna una spaventosa incertezza, come richiede la Sacra Scrittura. Solo la generazione successiva vede più chiaro: i segni si riferiscono solo ad avvenimenti locali dell'Aquitania. Andrea di Fleury, biografo di Gauzlino, inserisce nello scritto di risposta, per il resto citato parola per parola, quella frase che «completa» la risposta di Gauzlino e che allo stesso tempo la priva di ogni significato apocalittico: i tre giorni significano tre anni (intendendo gli anni dal 1027 al 1029) durante i quali la maledizione divina punirà gli abitanti dell'Aquitania, e «così effettivamente avvenne» [4].

È tramandata anche la risposta di Fulberto di Chartres [5]. Secondo questa la pioggia di sangue presagisce una «catastrofe generale» («publica strages»); pietra, carne e legno bagnati dalla pioggia indicavano i tre *genera* degli uomini, gli empi, i fornicatori, e «quelli che non sono né empi né fornicatori»; mentre il sangue presagisce guerra e peste. «Chi prima era

[3] «Gentem super gentem exurgere» è una citazione letterale (non ancora compresa nelle edizioni finora esistenti) da diverse prediche di Gregorio Magno (ad es. MIGNE, *PL*, 76, col. 1078); cfr. E. WADSTEIN, *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist - Weltsabbat - Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung*, Leipzig 1896, p. 9 nota 3. Cfr. Luca 21,10; Matteo 24,7 e v. 9 (*tribulatio*).

[4] La lettera di risposta di Gauzlino è stata ripetutamente tramandata, integralmente e separatamente: *Vita Gauzlini*, ed. BAUTIER - LABORY, pp. 160-165 (App.); ma soprattutto anche – e questo è importante per la datazione delle diverse recensioni – tra le lettere di Fulberto di Chartres (ed. BERENDS, pp. 275-277); la redazione ampliata della frase parafrasata sopra nel testo è fornita solo da Andrea di Fleury, *Vita Gauzlini*, c. 68, ed. BAUTIER - LABORY, p. 140; «Sane profusio trium dierum intelligi valet annorum spacium quo illius regionis populus plagis celestis vindicte sit corrigendus». Andrea interpreta l' «attuazione» di questo «vaticinium ex post» nel c. 69 della sua *Vita Gauzlini* (p. 140).

[5] F. BERENDS (ed), *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, Oxford 1976, pp. 224-226 ep. 125.

violento o debole nella carne (mollis), e non si ravvede, morirà in eterno nel suo sangue. Ma quelli che non sono né l'uno né l'altro possono essere salvati per la loro paura della morte o anche per qualche altro motivo, secondo la volontà del Giudice migliore e più segreto». Anche Fulberto rinvia quindi al Giudizio Universale. Ma – è imminente o rimane ancora un po' di tempo? Il detto vescovo forse non lascia nemmeno la domanda in sospeso. Infatti la tradizione delle sue lettere offre una variante istruttiva, secondo cui Fulberto richiama il giudizio non del «miglior giudice» («prestantissimi iudicis») – come recita il manoscritto dell'XI secolo (Paris Bibliothèque Nationale [BN], lat. 2872) – ma del «giudice immediatamente presente» («presentissimi iudicis»), come riporta la trascrizione migliore delle sue lettere (Paris BN, lat. 14167) ed un manoscritto più recente del XII secolo (Roma, Biblioteca Vaticana [BV], Reg. lat. 278). Secondo il principio della «lectio difficilior» ci si dovrebbe decidere per la immediatezza [6]. Comunque, sia come sia, la tradizione dimostra come può essere intesa la risposta di Fulberto nell'XI secolo e documenta di nuovo l'attesa diffusa del Giudizio imminente.

Allora erano proprio angosciosi quegli «orrori dell'anno 1000», che il XIX secolo – romantico e realistico – amava descrivere e che oggi sembrano smascherati come leggenda dell'età moderna? La discussione in merito non si vuole spegnere [7]. Si potrebbe obiettare che i documenti citati, a dire

[6] Gli ultimi curatori non sono fra loro concordi: BAUTIER - LABORY, p. 166 nota, si decidono per «prestantissimi»; BERENDS, p. 226 (che chiaramente non riporta la variante di BN Ms. lat. 2872) oppone «presentissimi». Per i manoscritti cfr. BERENDS, pp. XLII ss.

[7] La questione venne già vivacemente discussa nel XIX secolo. Riportiamo qui solo alcuni giudizi ed alcuni autori più recenti, determinanti per l'attuale livello della discussione: respinta in quanto «mito» in modo più o meno coerente da ST. BEISSEL, SJ, *Die Sage von der allgemeinen Furcht vor dem Untergange der Welt beim Ablauf des Jahres 1000 n. Chr.G.*, in «Stimmen aus Maria Lach», 48, 1895, pp. 469-484; A. VASILEV, *Medieval Ideas of the End of the World: West and East*, in «Byzantion», 16, 1942-1945 (apparso nel 1944), pp. 462-502; F. LOT, *Le mythe des terreurs de l'an mille*, prima in «Mercure de France», 300, 1947, pp. 639-655, citato secondo la

il vero, appartengono all'epoca successiva al famigerato 1000. La paura quindi, superando la soglia del millennio, non contraddice così il suo stesso esistere? I fedeli sono tormentati anche dopo l'anno 1000 dalla stessa angoscia di prima?

Si è conservata un'unica testimonianza, paragonabile ai testi finora considerati, dell'epoca precedente: la lettera di un monaco di St. Germain ad un vescovo di Verdun. Si riflette qui in effetti più che nelle fonti più recenti un'inquietudine ancora più grande, ma non si fa riferimento a nessun cambiamento fondamentale causato dall'assenza – fino a quel momento – dell'atteso declino. Evidentemente nei territori della Borgogna e della Lorena intorno al 960 [8] numerosi studiosi di quel momento intendono il periodo di tempo di 1000

ripubblicazione in *Recueil des travaux historiques* (Centre de recherches d'-Histoire et de Philologie V Hautes Études Médiévales et Modernes 4), Genf-Paris 1968, pp. 398-414; B. BARATTI, *Der heilige Adalbert von Prag und der Glaube an den Weltuntergang im Jahre 1000*, in «Archiv für Kulturgeschichte» 35, 1953, pp. 123-141. Interamente «ottimista» e proprio rappresentativo per una parte della ricerca di oggi G. DUBY, *Der Mythos von den Schrecken des Jahres 1000*, in *Die Schrecken des Jahres 1000*, hrsg. von H. CAVANNA, Stuttgart 1977, pp. 10-19, qui p. 17: «Il mondo del X secolo non è per niente sconvolto dalla paura, al contrario è un mondo in pieno sviluppo, in piena espansione in tutti i campi».

Contrari alla svalutazione come «mito» e per una considerazione maggiore dell'attesa della fine: H. FOCILLON, *L'an Mil*, Paris 1952; trad. inglese *The Year 1000*, New York 1969; F.W.N. HUGENHOLTZ, *«Les terreurs de l'an mil». Enkele Hypothesen*, in *Varia Historica*, Assen 1954, pp. 107-120; H.M. SCHALLER, *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts*, in *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag*, II, pp. 924-947, citato secondo l'edizione in *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, hrsg. von M. KERNER (Wege der Forschung 530), Darmstadt 1982, pp. 303-331, qui pp. 304 s., spec. n. 5.

[8] L'indicazione, che sarà fra poco esaminata, sulla paura della fine del mondo nell'anno mille si trova in una lettera di un monaco sconosciuto della «beatissimi Germani congregatio» (cioè St. Germain d'Auxerre) a un vescovo di Verdun; solo recentemente l'attribuzione della lettera a Remigio d'Auxerre valida da lungo tempo (cfr. MIGNE, *PL*, 131, 963-968) è stata contestata e la datazione spostata intorno al 960; essa riflette perciò anche le ultime carestie degli anni 954 e 955: cfr. R.B.C. HUYGENS, *Un témoin de la crainte de l'an 1000: la lettre sur les Hongrois*, in «Latomus», 15, 1956, pp. 225-238.

anni presentato nei documenti biblici in maniera letterale, definiscono di conseguenza gli Ungari, prima sconosciuti, come i popoli apocalittici Gog e Magog e concludono: «Adesso è incominciata l'ultima età del secolo e la fine del mondo è imminente» [9].

Non tanto la dottrina vetero-cristiana di vivere alla fine dei tempi quanto la nuova qualità dei segni che preannunciano la fine del mondo nel presente angoscia questi lorenesi. «Adesso»! Anche il vescovo di Verdun, forse Berengario (940–960), o il suo successore Vicfredo (962–972), è preoccupato; legge i segni e vuole comprenderne il significato. Lo preoccupano le «miseriae christicolarum», le «gravissimae clades» della Chiesa, l'«imminens gladius» [10]. Tutto gli appare mostruoso e nuovo [11]; potrebbe effettivamente – ed è questo che teme – annunciare l'inizio della fine dei tempi. Per questo esige informazioni più precise su quel passo di Ezechiele (38,8) con la profezia dei popoli della fine del mondo [12].

Il suo interlocutore epistolare, un semplice monaco, che però abitava al sicuro lontano dai luoghi delle più recenti invasioni ungariche, tranquillizza meglio che può lo spaventato principe della Chiesa. La situazione non sarebbe per niente nuova; già s. Gregorio nel suo commento a Ezechiele avrebbe a suo tempo descritto qualcosa di simile, chiedendo di non preoccuparsi per la fine del mondo. Il monaco si vergogna di dover scrivere in questo tono ad un così nobile signore: «Io so – così si scusa – di essere un po' impertinente, nel parlare al mio signore senza vergogna ed in maniera così audace se non persino scostumata, come a volerlo confortare, lui che è, in sé, per volontà divina la pienezza della consolazione e della saggezza» [13]. Le argomentazioni di quegli annunciatori della fine del mondo sarebbero frivole e non conterrebbero alcuna

[9] Ai mille anni fino alla venuta di Gog e Magog si rinvia espressamente: R.B.C. Huygens, *ibidem*, p. 232, riga 131.

[10] *Ibidem*, p. 229, riga 31 ss.

[11] *Ibidem*, p. 230, riga 59 ss.

[12] *Ibidem*, p. 231, riga 92 ss.

[13] *Ibidem*, p. 232, riga 134 ss.

verità. Gli Ungari sono una popolazione assolutamente normale, proveniente dall'Est e dal Nord, che non compare nelle istorie solo perché avrebbe cambiato il nome: la fame li avrebbe spinti fuori dalle paludi meotiche, e per questo verrebbero chiamati, dalla «fame» [*Hunger*], *Hungri*. L'argomentazione è evidentemente falsa, ma ragionevole; mette in evidenza quello che per chi scrive la lettera è veramente importante: la differenziazione dei metodi conoscitivi. L'Apocalisse coi suoi mille anni e con la menzione dei due popoli [14] è un testo mistico che può essere compreso solo con un approccio «mistico», non storico; Gog e Magog non costituiscono un popolo reale, quanto – così del resto insegnavano già s. Gerolamo o il donatista Ticonio – la «violenta persecuzione a causa degli eretici» [15].

Non è che con la sua spiegazione l'impavido monaco liberi lo spaventato vescovo di Verdun dalla sua credenza nell'imminente fine del mondo. Al contrario: dal principe della Chiesa egli esige un atteggiamento calmo e coraggioso di fronte a questo evento. Libera soltanto gli Ungari dalla funzione escatologica loro ascritta, immergendo nuovamente i mille anni in un alone di mistero imperscrutabile. La mistica riscatta il presente, ma appesantisce il futuro. La possibilità di una imminente fine del mondo non viene infatti assolutamente negata; anche l'erudito monaco la tiene in conto. Essa si rivela il terreno fertile di un'angoscia futura, che non termina per niente col X secolo, ma che è piuttosto solamente all'inizio di una lunga storia. La paura dell'anno 1000 è evidentemente il frutto di un monito divulgato negli incerti decenni che precedono la fine del millennio ed attualizzato da una crescente dottrina circa la fine del mondo che arriva «presto», forse persino «adesso», e purtuttavia irrompe all'improvviso. L'interpretazione mistica provvede continuamente ad attualizzare l'attesa. Vale la pena di esaminare la questione in modo più preciso.

Le lettere sono inoltre particolarmente adatte ad illuminare

[14] *Ibidem*, p. 232, riga 134 ss.

[15] *Ibidem*, p. 231, riga 92 ss. e p. 234, riga 201.

gli aspetti essenziali della credenza nella fine del mondo esistente nei decenni a cavallo del millennio.

1) In Lorena, alla corte del duca di Aquitania, alla corte del re francese, nel seguito di Gauzlino di Bourges e di Fleury e finanche nella dotta Chartres, agli inizi dell'XI secolo si presta un'attenzione particolare ai «segni» che potrebbero predire «adesso» l'inizio della fine dei tempi. Si tratta in effetti di un lavoro di dottrina ecclesiastica. Da sempre si sono avuti singoli segni premonitori: eclissi solari, aborti, fenomeni luminosi, che avrebbero preannunciato le carestie, le guerre, le malattie e i decessi. Adesso però sorprende la tendenza ad inserire i diversi segni in un insieme preordinato, a sistematizzarli insomma, ad esaminare il loro messaggio comparativamente con l'ausilio della storia e a riportarli poi al proprio tempo. I segnali apocalittici servono come modello nell'analisi del presente e nella localizzazione storico-temporale. Non viene aggiunto alcun segno totalmente nuovo, passato fino ad ora inosservato, però ci si interroga diversamente da prima e lo studio dei segni acquista così una patina di scientificità. La certezza di un'imminente fine del mondo, l'inquietante ignoranza circa il momento esatto del suo sopravvenire, le abilità intellettuali dei contemporanei, disponibili in modo nuovo, impongono la ricerca di certezze per il presente pieno di segni, non per un futuro indeterminabilmente vicino o lontano. Eminenti personalità politiche e religiose del tempo attendono all'analisi temporale e all'interpretazione dei segni, lasciandosi spaventare e tranquillizzare. Non è quindi assolutamente sólo la «massa incolta del popolo» ad abbandonarsi ad una siffatta convinzione nella fine del mondo; al contrario questa presuppone piuttosto una qualche educazione teologica e speculativa e mette in agitazione proprio i ceti dirigenti.

2) L'attesa di un'imminente fine del mondo e la ricerca dei segni che ne preannunciano l'arrivo non sono limitati all'anno 1000 della nostra cronologia. Si deve prendere in considerazione un periodo di tempo più ampio. Poiché nessuno conosce il giorno e l'ora, tanto più è urgente esortare alla penitenza e segnalare espressamente, di volta in volta «non ancora adesso» e «c'è ancora tempo». Le lettere al re Roberto rifletto-

no un atteggiamento corrispondente. Mentre i loro autori, sotto l'impressione diretta dei segni premonitori, ma ignorando ancora gli avvenimenti futuri, evitano ogni determinazione, lasciando del tutto aperta anche la possibilità di una fine improvvisa, più giovani utilizzatori delle lettere, non appena le preoccupazioni che ne emergono si rivelano premature, rimuovono ogni forma di ambiguità, intervenendo sui testi in maniera più o meno forte . Da ciò possiamo trarre alcune conseguenze metodologiche. Quasi ogni segno potenzialmente escatologico, anche se nelle nostre fonti non si presenta come tale, può rispecchiare uno sgomento per la fine dei tempi. L'effettiva diffusione di paure corrispettive può quindi essere difficilmente ricostruita in maniera appropriata. Perché i contemporanei istruiti, alla svolta del millennio, conoscevano molto bene la scorrettezza del calcolo cristiano degli anni e le difficoltà, difficilmente sormontabili, legate ad una sua rettifica [16]. Già Abbone di Fleury lamenta la *quaestionis obscuritas*, che anche a causa delle questioni escatologiche dei contemporanei viene spinto fino a considerazioni di tipo computistico [17]. Ma quale fu l'anno della morte di Cristo, quando ricorre il suo millesimo anniversario? Abbone rinviene uno scarto di 21 anni rispetto al computo degli anni fissato da Dionysius Exiguus. La conoscenza di ciò si diffonde rapidamente nelle cerchie più colte [18]. Sigiberto di Gembloux per esempio lo segue [19]. Secondo lui la data dei «1000 anni

[16] Per quanto segue cfr. J. WIESENBACH, *Einleitung* alla sua edizione di SIGEBERT VON GEMBLOUX, *Liber Decennalis*, in *MGH Quellen zur Geistesgeschichte 12*, Weimar 1986, pp. 83 ss.

[17] *In circulos beati Cyrilli et Dionysii Romani ac Bedae... prefatio*, in MIGNE, *PL*, 90, 824 B.

[18] Con riferimento ai manoscritti computistici cfr.: R. LANDES, *A Libellus from St. Martial of Limoges written in the time of Ademar of Chabannes (989-1034); «Un faux à retardement»*, in «Scriptorium», 37, 1983, pp. 178-204, qui p. 183 ss. con le note 23, 24 e 27.

[19] Sull'anno 979: «Igneae acies visae sunt in caelo per totam noctem 5. Kalendas Novembris. Hoc anno complentur mille anni a nativitate Christi secundum veritatem evangelii, qui cyclum Dionisii anno ab hinc 21. finiuntur; sicque in anno dominicae passionis veritati evangelicae contraitur» (*MGH SS* VI 352).

dopo la nascita di Cristo» è già raggiunta nel 979 del nostro calendario. Altri computisti calcolano di nuovo in altro modo. Per stabilire i mille anni dalla nascita o dalla morte di Cristo è quindi necessario considerare come minimo il periodo che va dal 979 al 1033, e, tenendo conto della incertezza dei contemporanei nelle questioni di calcolo, un margine di tempo ancora più ampio.

3) Non è un'angoscia paralizzante ad accompagnare questo spaventato chiedere, attendere, consolare, quanto invece i «frutti della penitenza», l'improvviso volgersi alla penitenza e all'opera santificante, la preghiera dei monaci.

4) La crescente attesa della fine del mondo – di questo fino ad ora non se ne è assolutamente preso atto – potrebbe essere una delle forze trainanti – non l'unica – verso quell'«avvio del X secolo» accentuato così volentieri nelle indagini più recenti. La riforma dei monasteri, la riforma della Chiesa, la rafforzata disponibilità alla ricostruzione ed all'ampliamento delle chiese, anche ad un loro ornamento sempre più prezioso, ed infine anche alle eresie, se ne poterono alimentare in modo particolare. L'impulso dato da questi movimenti allo sviluppo economico, alla trasformazione del mondo del lavoro contadino e cittadino, alla trasformazione generale della società, non richiede qui alcuna motivazione propria.

5) Lettere del genere citato sono tramandate molto raramente; il loro valore di fonti è da tenere in alta considerazione. Ci sarebbero ancora da aggiungere solo l'«epistola» di Adso, redatta in modo un po' diverso, alla regina del regno franco occidentale Gerberga, e il suo rimaneggiamento ad opera di Alvino per l'arcivescovo Eriberto di Colonia [20]. Sicuramente le lettere citate, integrate da alcune prediche di Wulfstano di York e di Elfrico di Eynsham, sono in genere i nostri unici documenti di contemporanei noti per nome che si dimostrano effettivamente toccati, anche se come sempre in modo più o meno forte, dal clima millenaristico. Tutte le altre fonti non identificano nessuno, accontentandosi piuttosto di rife-

[20] Su ciò vedi sotto pp. 50-51, 68 e 79.

rimenti generici a «questo e quello», o a «molti». Anche le vite e le opere cronistiche del periodo a cavallo del millennio, prescindendo per una volta da Rodolfo il Glabro [21], difficilmente registrano delle angosce corrispondenti. Che cosa è d'ostacolo a tutte?

6) La lettera al vescovo di Verdun potrebbe fornire un'indicazione decisiva: ci si vergogna della paura; ma la vergogna preferisce celarsi e la paura non vuole essere nominata. Come si burla Wazo di Liegi (indubbiamente alcuni decenni più tardi, a sicura distanza) delle truppe sempre vincenti dell'imperatone Ottone il Grande, le quali si lasciarono spaventare da una semplice eclissi solare, e credendo fosse iniziata la fine del mondo si nascosero nelle botti e sotto i carri; e come trionfa il dotto chierico su ogni forma di paura, lui che invece conosce la «causa dell'eclissi che si compie solo secondo le leggi della natura» [22]. C'è inoltre un secondo elemento: il periodo di tempo di 1000 anni è fondato sui testi sacri come l'Apocalisse di Giovanni (cap. 20) [23]. È vero che già da tempo ci si era abituati a relativizzare la loro indicazione temporale, e ad interpretarla con Ticonio [24] e soprattutto con s. Agostino come «la totalità degli anni dell'ultimo secolo» («pro annis omnibus huius saeculi»: *De Civitate Dei* 20,7,2), oppure

[21] Su di lui vedi sotto pp. 58, 75 ss.

[22] Cfr. la dettagliata descrizione nelle *Gesta episcoporum Leodicensium* di Anselmo, II, 24, in *MGH SS* VII, 202, 5 ss.; Anselmo si richiama alla relazione di Wazo, che a sua volta ricorda il racconto del vescovo Balderico di Liegi, e che era testimone oculare.

[23] Le testimonianze bibliche dei «mille» anni: Apocalisse 20, 2-3; cfr. anche 2 Petr. 3,8. Su ciò e su ulteriori passi della Bibbia di carattere apocalittico cfr. D. VERHELST, *La préhistoire des conceptions d'Addon concernant l'Antichrist*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 40, 1973, pp. 52-103, qui pp. 53 ss.; anche R.K. EMMERSON, *The coming of Antichrist: An Apocalyptic tradition in Medieval literature*, Ph. D. Diss. Stanford University 1976, pp. 24-49.

[24] Il suo commento all'Apocalisse si è conservato solo in estratti soprattutto attraverso Beato; cfr. T. HAHN, *Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*, Leipzig 1900; A. SOUTER, *Tyconius's text of the Apocalypse. A partial restoration*, in «Journal of Theological Studies», 14, 1913, pp. 338-358.

come l'ultimo residuo di quest'epoca che precede il sabba del mondo (*ibidem*). Tuttavia a ciò non è legata alcuna fondamentale rinuncia ad una interpretazione della Bibbia in senso storico-letterale; lo documenta anche la lettera al vescovo di Verdun. Sicuramente a nessun uomo, secondo Matteo 24,36, è data la capacità e la facoltà di calcolare o di rivelare in altro modo «giorno e ora»; e purtuttavia egli osa, e non solo cade in un errore forse vergognoso ma perdonabile, ma si rende colpevole di un sacrilegio che supera i limiti posti all'uomo. «Essere afflitti per la fine del mondo è cosa di coloro che piantano le radici del loro cuore nell'amore per il mondo», così con le parole di Gregorio Magno il dotto monaco ammonisce le spaventato vescovo di Verdun, e «chi si fa spaventare dai disordini del mondo è un nemico di Dio» [25]. Chi in queste condizioni avrebbe registrato la credenza e la paura della fine del mondo dei grandi del suo tempo indicandoli per nome? Non dipende quindi dal numero dei documenti, ma dalla loro qualità e dal contesto in cui nascono.

La zona grigia tra sapere e non sapere, non o non solo la credenza popolare «naive», prepara la paura. A che punto è allora la diffusione della conoscenza sulla fine dei tempi alla svolta del millennio? Che cosa rivelano in merito le visioni bibliche e non bibliche, i commenti di Ezechiele, Daniele o dell'Apocalisse, i trattati sull'Anticristo, ecc., così come i rispettivi manoscritti e le loro illustrazioni? Dove, dai segni della natura e della società umana, si individua l'attualità della fine del mondo e ci si riflette sopra, e dove invece no? Quali conseguenze producono una simile lettura e riflessione?

Non è certamente questo il luogo per esaminare l'intera tradizione manoscritta dell'Apocalisse di Giovanni, di altri testi sulla fine dei tempi (come per esempio lo Pseudo-Metodio) e soprattutto dei rispettivi commenti, iniziati all'incirca con l'esegesi dell'Apocalisse di Vittorino e con la sua rielaborazione ad opera di s. Girolamo, o dei commenti a Ezechiele e Daniele che esortano alla penitenza, su fino ad Ambrogio,

[25] Ed. Huygens, in «Latomus», 15, 1956, p. 231, riga 81 ss.

Autperto, Beato di Liébana, Alcuino, Aimone o Adso di Montier-en-Der [26]; mancano ancora in questo ambito con poche eccezioni dei lavori preliminari pertinenti. Ci dobbiamo perciò limitare a pochi esempi. Proprio la ricca ed intricata tradizione di una delle profezie più efficaci, e precisamente delle quattro recensioni del latino Pseudo-Metodio, attende ancora un'interpretazione ad una valorizzazione completa [27]. Si potrebbe intanto delineare il seguente quadro (senza considerare la questione delle recensioni): i cinque manoscritti più antichi sono ancora significativamente dell'VIII secolo; il rinascimento carolingio si dimostra frattanto vistosamente poco interessato ai *Novissima tempora* dello Pseudo-Metodio; soltanto due manoscritti sono del IX secolo, mentre il «saeculum obscurum», povero di tradizione, esibisce cinque manoscritti, inclusi i frammenti [28]. Il periodo intorno alla svolta del millennio aggiunge due manoscritti [29] e

[26] Una visione d'insieme dello sviluppo dell'esegesi si trova in W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1906; W. KAMLAH, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore* (Historische Studien 285), Berlin 1935, pp. 9-15; A. WIKENHAUSER, *Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse*, in «Römische Quartalschrift», 45, 1937, pp. 1-24; J. ADAMEK, *Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung*, Diss. München 1938; H.D. RAUH, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 9), Münster i.W. 1978²; D. VERHELST, *La préhistoire*, cit.; R.K. EMMERSON, *The coming of Antichrist*, cit. Per una visione d'insieme della bibliografia cfr. anche B.V. MCGINN, *Apocalyptism in the Middle Ages: An historical Sketch*, in «Medieval Studies», 37, 1975, pp. 252-286.

[27] Cfr. M. LAUREYS - D. VERHELST, *Pseudo-Methodius, «Revelationes». Textgeschichte und kritische Edition. Ein Leuven-Groninger Forschungsprojekt*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, edited by W. VERBEKE-D. VERHELST-D. WELKENHUYSEN, Leuven 1988, pp. 112-136; inoltre D. VERHELST, *La préhistoire*, cit., pp. 59 ss. L'edizione principale è ancora sempre: E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Untersuchungen. Pseudo-Methodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle a.S. 1898, pp. 1-96.

[28] Modena, Biblioteca Estense Ms 986 (s. X); Montecassino (Ms 384 s. X); St. Gallen, Stiftbibliothek 569 (s. X), Wien, Österreichische Nationalbibliothek 492 e 1609 (entrambi s. X).

[29] London, British Museum, Roy. 5 F XVIII e München, Bayerische Staatsbibliothek clm 18525 b (solo s. X-XI, Tegernsee).

il successivo XI secolo altri cinque [30]. I rimanenti 182 manoscritti conosciuti sinora sono più recenti [31]. Qualcosa di simile vale per il dotto Aimone [32]. Il suo commento all'Apocalisse viene più volte ricopiato nel periodo qui discusso, senza che sia riconoscibile chiaramente in che misura un accresciuto interesse del X secolo per esso si rifletta sulla situazione dei manoscritti. Le omelie di uno Pseudo-Agostino, di impronta ticoniana, vengono trascritte nei secoli IX e X [33], così come il *Liber de septem regulis*, decisivo per l'apocalittica, dell'esegeta donatista [34]. Il commento di Vittorino di Pettau nel complesso è tramandato raramente, tuttavia la sua rielaborazione da parte di s. Gerolamo (anch'essa non venne copiata molto frequentemente) si trova come minimo in due manoscritti del X secolo [35].

Vediamo chiara la tradizione di Ambrogio Autperto (VIII secolo). Alcuino, Rabano Mauro, Aimone e il ben più tardo Berengaudo la utilizzano; i suoi manoscritti incominciano nel IX secolo, ed anche nel secolo seguente ci si dimostra notevolmente interessati. La tradizione di Adso invece sembra rivelare poco. La lettera – determinante per le presentazioni dell'Anticristo nell'alto Medioevo – dell'abate di Montier-en-Der alla regina franca, ed anche le sue derivazioni si trovano come minimo in 171 manoscritti [36]. Di questi, otto, al massi-

[30] Cambridge, St. John's College CXXVIII (s. XI); La Cava, Biblioteca della SS. Trinità 3 (s. XI); Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, Section médicine 280 (s. XI), München, Bayerische Staatsbibliothek clm 14445 (s. XI); Paris, BN, lat. 4871 (s. XI).

[31] Sono superate le osservazioni di E. SACKUR, *Sybillinische Texte*, cit., pp. 57 ss.; è da consultare piuttosto, anche se solo provvisoriamente, l'indagine di M. LAUREYS - D. VERHELST, *Pseudo-Methodius*, cit.

[32] STEGMÜLLER, Rep. Nr. 3122. Fondamentale per l'opera e per l'identificazione di Aimone d'Auxerre: R. QUADRI, *Aimone di Auxerre alla luce dei 'Collectanea' di Heiric di Auxerre*, in «Italia Medioevale e Umanistica», 6, 1963, pp. 1-48. Sul commento all'Apocalisse, cfr. p. 27.

[33] STEGMÜLLER, Rep. Nr. 8265 (cfr. Nr. 1495).

[34] STEGMÜLLER, Rep. Nr. 8263; cfr. anche l'Epitome: Nr. 8264, 1.

[35] STEGMÜLLER, Rep. Nr. 8300.

[36] Per la tradizione dei manoscritti di Adso e dei testi che dipendono da lui cfr. ADSO DERVENSIS, *De ortu et tempore Antichristi nec non et tractatus qui*

mo nove nella migliore delle ipotesi, fanno capo al periodo qui discusso fino alla metà dell'XI secolo – un bottino estremamente misero [37]. Le provenienze sicure rinviano a Châlons-sur-Marne, Troyes, Metz, e Regensburg. I documenti più antichi, scritti proprio intorno alla svolta del millennio, non scompaiono certamente in una qualche biblioteca; tramandano, in mezzo a raccolte di prediche, il libello di Adso [38], e con ciò rivelano l'essenziale riguardo alla diffusione del sapere sulla fine dei tempi [39]. Per di più il libello di Adso, chiaro e conciso, trova una soddisfacente accoglienza presso una serie di teologi e curatori d'anime solo poco più giovani [40]. Già una delle primissime copie [41] mostra un rifacimento autonomo del testo. Analogo destino subisce più volte il piccolo trattato alla svolta del millennio [42]. Solo Wulfstano di York si procura non solo un testo completo, che traduce nella sua lingua madre e che trasforma nella predica, ma dispone inoltre di una riduzione in latino, fortemente rielaborata e poi, tradotta, anche utilizzata per l'insegnamento in volgare [43]. Alboino utilizza il testo di Adso con la stessa regolarità;

ab eo dependunt, ed. D. VERHELST (Corpus Christianorum, Cont. Med. 45), Turnhout 1976, *passim*; cfr. anche R.K. EMMERSON, *The coming of Antichrist*, cit., pp. 124-142.

[37] Per quello che si sa, si distribuiscono fra le seguenti provenienze: Châlons-sur-Marne, Bibliothèque municipale [BM] Ms 31 (33) da St. Pierre-aux-Monts (D. Châlons); una volta a Metz BM Ms 652 (distrutto) da St. Arnulf in Metz; Troyes BM ms 2247 da St. Etienne de Troyes; München clm 14569 da St. Emmeram in Regensburg.

[38] Châlons-sur-Marne, BM Ms 31 (33); Padova, Biblioteca Antoniana Ms 473.

[39] A Padova, Biblioteca Antoniana Ms 473, il trattato di Adso è seguito da un pezzo *Signa ante diem iudicii*, cfr. ADSO DERVENSIS, ed. D. VERHELST, cit., p. 36.

[40] Anche i manoscritti un pò più recenti dell'XI secolo sono raccolte di prediche, cfr. D. VERHELST, *La préhistoire*, cit., pp. 36 ss.

[41] Paris BN lat. 3454.

[42] Si deve qui considerare soprattutto la cosiddetta recensione-*descriptio*: D. VERHELST, *La préhistoire*, cit., pp. 35 ss.; essa è sorta già nel X secolo.

[43] Cfr. su ciò R.K. EMMERSON, *From 'Epistola' to 'Sermo': The Old English Version of Adso's 'Libellus de Antichristo'*, in «Journal of English and Germanic Philology», 82, 1983, pp. 1-10. La predica in inglese antico è in *Wulf-*

tre o quattro volte lo spedisce ai suoi diversi committenti, tra i quali spicca l'arcivescovo Eriberto, sia integralmente che anche come estratto testuale più ampio [44]. Da sola la situazione della tradizione manoscritta offre quindi un quadro estremamente incompleto, perché l'influenza di Adso incomincia già intorno alla svolta del millennio in modo più efficace di quanto al momento lascino supporre i manoscritti conservati. Essi attirano l'attenzione soprattutto sulla cura delle anime, rimandando così alle necessità più profonde dei contemporanei e alla forma di diffusione delle conoscenze sulla fine dei tempi.

Anche l'arte riflette questo sviluppo; miniatura e pittura murale si aprono però alla tematica apocalittica in epoche diverse. La rappresentazione del Giudizio Universale [45] e le illustrazioni dell'Apocalisse incominciano già in epoca tardo antica; diventano però «dettagliatamente narrative» solo in epoca carolingia (e nel primo periodo bizantino) [46]. Già nel VI secolo probabilmente a Roma un intero ciclo di immagini prende la forma dell'Apocalisse, articolandosi subito in molteplici linee di tradizione [47]. Le sue prime tracce sono però

stan, Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien nebst Untersuchungen über ihre Echtheit, hrsg. von A.S. NAPIER, Berlin 1883, pp. 191-205 nr. 42, in latino. In forma ridotta in *The Homilies of Wulfstan*, edited by D. BETHURUM, Oxford 1957, pp. 113-115 nr. Ia; la versione in inglese antico si trova a pp. 116-118 nr. Ib.

[44] Cfr. D. VERHELST, *La préhistoire*, cit., pp. 58 ss.

[45] CHR. IHM, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts* (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 4), Wiesbaden 1960; B. BRENK, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes* (Wiener Byzantinische Studien 3), Wien 1966; Y. CHRISTE, *La vision de Matthieu. Origines et développement d'une image de la Seconde Parousie* (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques 10), Paris 1973; P.K. KLEIN, *Zum Weltgerichtsbild der Reichenau*, in *Studien zur mittelalterlichen Kunst 800-1250. Festschrift für Florentine Mütherich zum 70. Geburtstag*, München 1985, pp. 107-124.

[46] B. BRENK, *Tradition und Neuerung*, cit., p. 211.

[47] Per quanto segue P.K. KLEIN, in R. LAUFNER-P.K. KLEIN, *Trierer Apokalypse. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Codex 31 der Stadtbibliothek Trier. Kommentarband* (Codices Selecti 48), Graz 1975, pp.

esigue, ma dall'Italia raggiungono certamente, nel periodo di Carlo Magno, la Francia. Il secolo successivo ne riflette poi la presenza a nord delle Alpi, senza che ne sia ancora oggi misurabile l'intensità. Di quest'epoca pur ricca di trascrizioni sono noti unicamente due manoscritti con compiuti cicli di immagini: l'Apocalisse di Trier (Stadtbibliothek Cod. 31) e quella di Valenciennes (BM Ms 99), entrambi degli inizi del X secolo. L'«oscuro» secolo X ed il primo secolo XI sono invece rappresentati da cinque manoscritti: in sequenza cronologica questi sono le Apocalissi di Parigi (BN Nouv. acq. lat. 1132), Cambrai (BM Ms 386), Einsiedeln (Stiftsbibliothek Ms 176), Bamberga (Staatsbibliothek Ms Bibl. 140) e Monaco (frammento in clm. 291597). I manoscritti si distribuiscono quindi cronologicamente intorno a due centri: un nucleo più antico intorno all'800 ed un gruppo più recente nel X secolo. L'escatologia dell'alto Medioevo descrive evidentemente un movimento ondulatorio; ad una onda alta, anche se non eccessivamente forte nel tardo VIII secolo (e poco dopo) segue una valle d'onda, che sul volgere del millennio si conclude con una nuova valle d'onda. Vedremo come le testimonianze che prenderemo in esame in seguito confermano questa impressione.

Formano un gruppo a sé le Apocalissi di Beato con le loro illustrazioni, fissate dagli stessi spagnoli ma già piuttosto «piatte e lineari» [48]. I manoscritti noti, provenienti quasi esclusivamente dai monasteri e dalle chiese della Spagna settentrionale, incominciano in genere appena a metà del X secolo e ricevono solo sotto l'influsso arabo e carolingio il loro indimenticabile abbellimento miniaturistico. Undici dei 26 codici tra-

51 ss., 194 ss.; cfr. anche F. VAN DER MEER, *Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst,* Freiburg i.Br. 1978; cfr. anche R.K. EMMERSON - S. LEWIS, *Census and Bibliography of Medieval Manuscripts containing Apocalypse Illustrations, ca. 800-1500,* in «Traditio», 40, 1984, pp. 337-379; 41, 1985, pp. 367-409; 42, 1986, pp. 443-472.

[48] Ed. H.A. SANDERS, *Beati in Apocalipsin libri duodecim* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 7), Roma 1930; non è qui il caso di addentrarsi nelle tre redazioni del 776, 784 e 786 accertate da Sanders, tutte prodotte da Beato.

mandati (fino al XVI secolo) nascono circa tra il 950 e prima della metà del secolo seguente. Misurato sulla quantità di manoscritti di Beato, nei decenni intorno al 1000 nel nord della Spagna si concentra un notevole interesse per la raffigurazione di temi apocalittici. Beato è un rappresentante della dottrina che stabiliva la fine del mondo dopo 6000 anni, e ne fissava il momento con una precisione che toglie il respiro: «Dalla creazione del mondo fino all'era contemporanea 824 (cioè fino all'anno 786 d. C.) sono passati 5986 anni; alla fine del VI millennio rimangono ancora 14 anni; ed il VI millennio finirà nell'838 (a. D. 800)»; a nessuno è permesso calcolare tale momento in modo più preciso entro questo breve periodo di 14 anni, che corrisponde ad un'ora di tempo, perché questo lo sa solo Dio [49]. L'intero commento all'Apocalisse di Beato è sotto la pressione di un mondo che finirà in pochi anni; predicando egli prepara i contemporanei a questo spaventoso avvenimento, scrivendo prepara i suoi lettori. Voglio supporre, fino a prova contraria, che la ragione del successo dell'opera, prima e sul volgere del millennio, sia da ricercare in questa disposizione escatologica dell'autore.

Le condizioni della conservazione degli affreschi sono nel complesso essenzialmente peggiori di quelle dei manoscritti. Inoltre – per concludere in base ai documenti conservati – gli sviluppi della rappresentazione del Giudizio Universale e dei cicli dell'Apocalisse non concordano per niente. Mentre il primo lo si incontra già isolatamente nell'arco trionfale tardo-antico [50], dall'epoca carolingia [51] lo si può trovare regolarmente nelle chiese (e ancora conservato) e subisce una certa trasformazione al volgere del millennio [52], le testimonianze a fresco dei cicli dell'Apocalisse incominciano invece direttamente solo verso la fine del millennio, per diventare soggetto popolare già nell'XI secolo e poi definitivamente nel XII. Il

[49] In Apoc. IV, 5, 31, ed. SANDERS, cit., p. 371.

[50] C. IHM, *Programme*, cit., p. 162.

[51] Cfr. inoltre sopra alla nota 45 i lavori citati di B. BRENK e P.K. KLEIN.

[52] Cfr. inoltre spec. P.K. KLEIN, *Das Weltgerichtsbild der Reichenau*, cit.. *passim*.

battistero del duomo di Novara [53] e di St. Michel d'Aiguilhe [54] offrono gli esempi più antichi. C'è da aggiungere inoltre una testimonianza letteraria: Gauzlino di Fleury fa abbellire la chiesa del convento costruita di recente con immagini dell'Apocalisse [55]. Questa è finalmente una prova evidente per stabilire l'inizio dell'interesse per questa tematica, e per vedere che qui gli iniziatori, le cui preoccupazioni apocalittiche possono essere registrate anche altrimenti, sono all'opera. Ora anche le pareti delle chiese incominciano ad ammonire i fedeli raccolti in preghiera sugli avvenimenti futuri (e non solo sul Giudizio) e la visione delle raffigurazioni non è più riservata solo ai pochi possessori di testi ornati da esse. Il periodo intorno alla svolta del millennio sviluppa visibilmente una esigenza di nuovo tipo verso una conoscenza più generale su questa tematica.

Per quanto incompleto sia il quadro tracciato fino ad ora, purtuttavia lascia intendere che: la consapevolezza della fine del mondo si diffonde rapidamente, il bisogno di sapere qualcosa di più preciso cresce nel corso del IX e soprattutto proprio del X secolo. Sul volgere del millennio non solo ci sono sempre più persone meglio informate, ma cresce anche il loro interesse per le cose segrete, che erano allora al centro dell'annunciazione della fede. L'attualità del «giudizio universale» per la vita colma di peccato, l'appello alla penitenza ed al fervore religioso, indotto dall'attesa del ritorno dell'ultimo terribile e severo giudice, sono determinati dalla forza di persuasione e dalla certezza che proprio questo evento diffonde in un futuro sempre più vicino.

Tuttavia anche nei diversi secoli del Medioevo si coltivano attese diversificate. Nell'epoca carolingia (dopo Carlo) si riflette per esempio più intensamente sul «giudizio», mentre

[53] O. DEMUS-M. HIRMER, *Romanische Wandmalerei*, München 1968, p. 111 nr. 1-2.

[54] O. DEMUS-M. HIRMER, *Romanische Wandmalerei*, cit., p. 135 con fig. 12.

[55] ANDRÉ DE FLEURY, *Vita Gauzlini*, c. 63, ed. BAUTIER-LABORY, cit., pp. 120 ss.

nel X secolo si prende in considerazione soprattutto la «fine dei tempi» sulla terra, quale preavviso del giudizio e, dopo averlo immobilizzato, se ne ricercano i segni premonitori.

I teologi carolingi – così anche i pittori dell'epoca rappresentano «alla lettera e realisticamente» il giudizio universale [56] – fanno i moralisti; sanno che il mondo finirà, ma ancora non interpretano la storia, e nemmeno gli avvenimenti del proprio tempo. Quando un poeta come Teodolfo di Orléans menziona i segni dell'approssimarsi della fine del mondo, si arena in affermazioni molto generali: sole e luna splendono più debolmente, la fecondità della terra diminuisce, i costumi degenerano, solo il male aumenta [57]. Una eclissi solare naturalmente può sempre risvegliare le paure della fine del mondo [58]. Gli autori del periodo ottoniano invece trasferiscono le visioni tradizionali all'accadere reale e su quelle misurano il loro disgregato presente. È vero che nell'arte carolingia il peccatore compare manifestamente al cospetto di Dio, tuttavia solo nel X secolo il tempo terreno si avvicina in maniera sconcertante alla sua fine. Il *saeculum obscurum* appare così addirittura la realizzazione dell'epoca precedente. Non che a quel tempo manchino completamente gli annunciatori dei segni [59]; anche il IX secolo è «pieno di attese dell'Anticristo» [60]. Ma è predisposto in modo ancora diverso e la attesa di un'imminente fine del mondo – nonostante le innumerevoli irruzioni di popoli stranieri in Francia – non è ancora assolutamente attualizzata come nei decenni intorno alla svolta del millennio. *Mundus senescit* e prima o poi alla fine incombono anche gli orrori del Giudizio Universale. Questo lo si sa da molto tempo e nel IX secolo non ci si spinge oltre; ci si accontenta della descrizione «realisticamente» inquietante della

[56] B. BRENK, *Tradition und Neuerung*, cit., p. 130; p. 212.

[57] *MGH, Poetae I*, pp. 468 ss. nr. XIV.

[58] Cfr. ad esempio Andrea da Bergamo nell'840: MIGNE, *PL*, 151, 1273A.

[59] Cfr. ad esempio Andrea da Bergamo, il quale collega i segni, come per esempio una eclissi solare, con l'imminente fine del mondo: MIGNE, *PL*, 151 1273 A/B.

[60] J. ADAMEK, *Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung*, Diss. München 1938, Würzburg 1938, p. 77.

conflagrazione universale e del giudizio. Solo le generazioni più giovani si sentono direttamente interessate, hanno un modo di pensare più vicino alla realtà, e mettono in relazione le «rivelazioni» con il loro spaventoso presente. Adesso si leva ovunque un allarmante interrogativo: Quando? E questo quando è così lontano? «Di sicuro c'è che proprio nella seconda metà del X secolo e nella prima metà dell'XI, la questione della fine del mondo agitò gli animi più che negli altri periodi del Medioevo» [61].

Non in tutte le epoche e non in tutti i paesi si valutano i segni allo stesso modo e con la stessa intensità e non in tutti s'insinua la stessa paura. Ma che cosa la attualizza? Dove si diffonde? Quando incomincia? In che misura trae alimento dalla religiosità popolare, in che misura dalla dottrina? Che cosa provoca?

Soltanto intorno all'anno 1000 regna un'attesa amplificata della fine dei tempi che, anche se non manca totalmente da nessuna parte, tuttavia in alcune regioni si manifesta ora in maniera anche più intensa che in altre, e qua e là – anche se illecitamente – viene temporalmente precisata, rimanendo però in genere vaga ed imprecisa. Non un'angoscia a termine quindi, ma piuttosto un'attesa preoccupata piena di ripetizioni: Adesso? o adesso? o adesso? Bisogna seguire anche le tracce di questo stato d'ansia.

Proprio in Aquitania e nel territorio sotto l'influenza di Cluny, circolano preoccupazioni di questo genere, anche in Borgogna ed in Lorena – come dimostra già la lettera citata al vescovo di Verdun. L'abate Oddone le alimenta precocemente: «Le onde dell'ingiustizia si levano sempre più in alto… i tempi pericolosi sono arrivati, il mondo è minacciato dalla sua fine» [62]; l'ammonitore non si stanca di assicurare: «tempora iam venisse [63] instante iam tempore Antichristi» [64]. Que-

[61] *Ibidem*, p. 79.

[62] *Collationes* II, 37, in MIGNE, *PL*, 133, 585C.

[63] *Collationes* II, 37, in MIGNE, *PL*, 133, 586A.

[64] Così ad es. *Vita sancti Geraldi* II, 10 in MIGNE, *PL*, 133, 676C.

sto «adesso» separa il X dal IX secolo. Ad un'epoca che «trova tutto così confuso e non vede più nemmeno le tracce della verità, che invece vede tutto pervaso dalla futilità e dal lusso»[65], non rimane che il lamento. «Sunt... omnia confusa». Sono le esperienze del presente, l'imperversare della violenza e dell'ingiustizia, il trionfo del male, a spingere il monaco del X secolo – come a suo tempo i padri della Chiesa – ad una siffatta visione della realtà. Ed è un'accresciuta consapevolezza dei peccati ad immergere gli eventi – che in sé non erano stati estranei all'epoca carolingia – in una luce millenaristica. «Il tempo è già compiuto, l'infame nemico rivela già il mistero della malvagità, poiché ogni ordine della religione e della cristianità si è spezzato» [66]. «Behemot, il re del male fa il suo ingresso» [67].

«Post modicum cunctam mundi transire figuram,
Quod veniet subitus iudex in carne choruscus...» [68].

La fede che Oddone nutre nell'imminente fine del mondo accresce la forza di persuasione del suo messaggio religioso e morale. E in modo molto misterioso, ammantato di una sentenza di s. Gerolamo, che lamenta la *brevitas vitae*, balena anche il periodo di tempo di 1000 anni: «Posto che la nostra vita dura 1000 anni, arriviamo sicuramente all'ultimo giorno di tutti i tempi (*totius aetatis*). Se allora è arrivata l'ultima ora, a che cosa serve il frutto di una incessante bramosia, che,

[65] *Collationes* II, 37, in MIGNE, *PL*, 133, 584D: «Lugendum est ei [è citato prima 1 Cor. 5,2] presentis vitae tempus, in quo sunt ita omnia confusa, ut veritatis quidem nec vestigium usquam videas, nequitiae vero atque luxuriae cuncta esse repleta prospicias...».

[66] *Collationes* II, 37, in MIGNE, *PL*, 133, 586A/B: «Haec itaque tempora iam venisse, jamque malignum hostem mysterium iniquitatis [cfr. 2 Thess. 2,7] operari per hoc manifeste patet, quod omnis ordo religionis aut Christianitatis immutatus est, nec impietas iam erubescere saltem dignatur, sed iniquorum multiplicitate roborata caput ubique locorum extulisse videatur».

[67] *Odonis abbatis Cluniacensis, Occupatio*, ed. A. SWOBODA, Leipzig 1900, VII, 593, p. 166.

[68] ODONIS, *Occupatio*, cit., VII, 581-2, ed. A. SWOBODA, p. 166.

avendo un termine sembra già non essere mai esistito. A che cosa servono adesso il divertimento, la tela batista e la porpora a colui che brucia nel fuoco dell'inferno!» [69] Massimo mille anni – e poi (*nunc!*) l'inferno. L'abate Oddone non fa precisazioni ulteriori. Solo dopo il passo citato accenna brevemente al momento in cui ha avuto inizio questo periodo di tempo: «Però non so come a te, peccatore, possano essere perdonati i tuoi peccati, quando tu che vivi dopo la legge, i profeti, il Vangelo, gli Apostoli, vuoi peccare» [70].

Verso la fine del periodo qui considerato, intorno al 1040, a Cluny si conducono ancora indagini sul presente immerse in una luce apocalittica: Rodolfo il Glabro, lo storico irrequieto e gran viaggiatore, che interpreta i segni degli avvenimenti «intorno all'anno 1000 dal farsi uomo di Cristo» [71], è per un certo periodo monaco in quel luogo (1030–1035), e scrive per i suoi pari; per ordine dell'abate Odilone redige i suoi «cinque libri di storie». Si ricorda qui solo il famoso passo sulla grande carestia dell'anno 1033 [72]: la fame imperversa «peccatis hominum exigentibus», è la vendetta divina. Ma il popolo, e questo sconvolge il monaco di Cluny, è ottuso ed ha il cuore duro, non si ravvede contrito nel cuore e mortificato nel corpo, così come sarebbe oltremodo necessario. Solo il clero, i monaci ed alcuni laici timorati di Dio si abbandonano al dolore, all'afflizione, ai singhiozzi, al pianto e alle lacrime. L'attesa della fine dei tempi vive ancora all'ombra di una accresciuta consapevolezza dei peccati, e nella speranza dei monaci di venir salvati. Siccome la fame è allo stesso tempo uno dei segni apocalittici – così si riteneva anche allora – la fine incombe: «L'ordine dei tempi e degli elementi precipita nel caos eterno e trascina il genere umano alla rovina».

Ademaro di Chabannes, appena meno guardingo, fa una lettura macrocosmica e microcosmica dei segni, che però qui

[69] *Collationes* II, 16, in MIGNE, *PL*, 133, 562D-563A.

[70] MIGNE, *PL*, 133, 563B.

[71] Cfr. Prolog, ed. PROU, p. 2.

[72] *Historiae* IV,4; le citazioni: IV,4,13, ed. PROU, pp. 102 ss.

non è il caso di seguire ulteriormente. Al volgere del millennio in Aquitania si è quindi estremamente sensibilizzati; del duca di quelle terre, spaventato dai segni, del devoto Guglielmo V, abbiamo già parlato prima nell'introduzione.

Per la Francia settentrionale la richiesta della regina Gerberga ad Adso di Montier-en-Der attesta sempre curiosità per la fine dei tempi o forse persino un vivo timore. Il contenuto della risposta di Adso è già stato discusso più volte e lo diamo qui per acquisito. L'abate tranquillizza la regina, affermando che rimane ancora un po' di tempo prima della fine. È vero che così egli segue il commento di Aimone – anche se non alla lettera, ma solo nel contenuto – tuttavia è stato obiettato, a giusto titolo, che l'autore del X secolo, a differenza della sua fonte carolingia, che rimane completamente nell'atemporale, mette in relazione il dramma finale dell'Anticristo alla Francia reale, trasponendolo così in un tempo in linea di massima storico (anche se ancora a venire) [73]. Niente illustra meglio di ciò la fondamentale tendenza attualizzante e «realistica» dell'attesa della fine dei tempi nel X secolo e agli inizi dell'XI. La convinzione che il declino del mondo si compia nel reale anno 1000 è solo una sua estremizzazione che la precisa, è la sua manifestazione più sinistra.

La famosa testimonianza di Abbone di Fleury, che noi qui non esaminiamo espressamente, documenta proprio queste tendenze «millenaristiche» esistenti a Parigi ed il calcolo della fine del mondo in Lorena da parte di preoccupati computisti (intorno al 960–970) [74]. La *fama* diffusa da questi ultimi, che quando l'annunciazione a Maria ed il Venerdì Santo cadranno nello stesso giorno il mondo precipiterà nel caos, avrebbe – questo sa l'abate di Fleury – «già invaso il mondo»; la lettera sopra citata al vescovo di Verdun in effetti potrebbe confermarlo. La «voce» non rimane quindi limitata a ristrette cerchie di persone non importanti e particolarmente spaven-

[73] Cfr. D. VERHELST, *Adso van Montier-en-Der en de angst voor het jaar Duisend*, in «Tijdschrift voor Geschiedenis» 90, 1977, pp. 1-10, pp. 6 ss.

[74] È alla fine del suo *Apologeticus*, dove egli si difende dagli attacchi del vescovo: MIGNE, *PL*, 139, 461-472, qui col. 471 ss.

tate. È vero che Abbone sottolinea il fatto di avere confutato ambedue, il sacerdote parigino ed i lorenesi «che fanno i calcoli», tuttavia egli ritiene pur sempre così gravoso il ricordo delle paure per la fine del mondo poco prima dell'anno 1000, da consigliare anche per questo al re la convocazione urgente di un sinodo. I problemi qui sollevati evidentemente appartengono ancora – nonostante la dotta obiezione di Abbone – a quelle cose «quae maxime sunt corrigenda in vestro imperio» [75]; non sono ancora obsolete.

In questa luce di attesa di un'imminente fine del mondo, diffusa come sempre nei ceti eminenti in maniera più o meno forte, deve essere letto il «discorso catilinario» [76] del vescovo Arnolfo di Orléans contro il papa romano, quell' «orrendum monstrum, Bonefacius», ed i suoi immediati predecessori, nonché sulla «Roma degna di commiserazione» e la «decadenza» di quasi tutte le Chiese della romanità. «Padri venerabili, che cosa credete sia questo mostro?» «Se abbandonato dall'amore..., allora è l'Anticristo, che siede nel tempio di Dio...» e «secondo l'Apostolo si compie la *discessio* non solo dei popoli ma persino della Chiesa». «Roma stessa – già quasi isolata – decade». «L'Anticristo sembra essere alla porta: Iam misterium iniquitatis operatur, tantum, ut qui nunc tenet, teneat donec de medio fiat, ut ille perditionis filius reveletur (2 Tess. 2,7)» [77]. Con i suoi esorcismi apocalittici il vescovo incanta i membri del Sinodo riuniti a St. Basle de Verzy presso Reims, per porre fine alla controversia vescovile di Reims (991). Nessuno dei numerosi vescovi presenti solleva obiezioni; al contrario i difensori del contestato Arnolfo di Reims si lasciano convincere – così comunque sostiene il suo avversario Gerberto che redige gli atti del Sinodo compresa la citata predica di Arnolfo [78] – e giudicano un arcivescovo senza con-

[75] Cfr. MIGNE, *PL*, 139, 470D.

[76] F. GREGOROVIUS, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, hrsg. von W. KAMPF, I,2; edizione rielaborata, Darmstadt 1978, p. 649.

[77] La citazione viene da 2.Thess. 7 ss. Per il *Misterium iniquitatis* cfr. l'esegesi di Aimone al passo: MIGNE, *PL*, 117, 780D-781A.

[78] Gli atti in *MGH SS* III, 658-686, qui p. 672 e p. 676.

senso papale [79]. Il legato papale, l'abate romano Leone della chiesa dei SS. Bonifacio e Alessio, a cui il libello del sinodo capita nelle mani solo più tardi, inorridisce. Eppure non sa fare niente di meglio che ritorcere le accuse e servirsi della stessa lingua imbevuta di toni apocalittici del suo avversario Gerberto (993) [80]: non a Roma, ma in Francia imperversano gli Anticristi profetizzati per la fine dei tempi: «in vobis evenit prophetia beati apostoli et evangelistae Johannis, qui dicit: 'Multi antichristi facti sunt; unde scimus, quoniam novissima hora est'. Et quid est antichristus, nisi contrarius Christi? [81] Ma «contro Roma inveiscono i vostri Anticristi: la c'è la statua di marmo ed il tempio degli idoli. Lungi, lungi...» [82]. È piuttosto Gerberto l'apostata [83], ed i suoi sostenitori con alla testa il vescovo Arnolfo di Orléans sono eretici peggio degli ariani. Leone tenta esplicitamente – se pur con argomentazioni deboli – di confutare la decadenza delle chiese di Roma: proprio recentemente si sarebbero incontrate a Roma le delegazioni dei fratelli nella fede provenienti dall'Asia, dall'Africa e dalla Spagna [84]. Persino Abbone di Fleury che a St. Basle difende la causa dello screditato Arnolfo [85], non sembra essere insensibile: la sua richiesta di un Sinodo, che dovrebbe discutere la questione della fine del mondo, riflette certamente anche la polemica sull'Anticristo nella controversia di Reims [86]. E quando subito dopo la sua morte,

[79] *MGH SS*, III, 677 c.30.

[80] La sua lettera ai re Ugo e Roberto: *MGH SS*, III, 686-690; la conclusione non è tramandata.

[81] *MGH SS*, III, 686.

[82] *MGH SS*, III, 687,4 ss.

[83] *MGH SS*, III, 688,1.

[84] *MGH SS*, III, 689,18 ss.

[85] Cfr. RICHER, *Histoire de France*, éd. et trad. par R. LATOUCHE (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge 12), 2 voll., Paris 1930-1937, lib. IV c. 67, vol. II, p. 256.

[86] Cfr. sopra p. 60 e nota 74; è vero che l'*Apologeticus* non stabilisce alcun rapporto esplicito con la disputa di Reims; ciò nonostante questo è evidente solo per ragioni di carattere temporale: 991 St.-Basle: 993 abate Leone: 994 abate Abbone.

Gerberto Silvestro diventa mago e servo di Satana, «paulo post completum miliarium ascendens de abisso», che non morirà fintantoché non avrà celebrato messa a Gerusalemme, e che poi verrà colto dal suo destino, quando celebrerà a Roma in S. Croce a Gerusalemme, allora in questo si riflette anche la sua «ascesa» da apostata anticristiano a successore di S. Pietro [87]. La leggenda di Silvestro può quindi conservare il carattere apocalittico della polemica antiromana prima della fine del millennio. Solo allorché nella stessa Roma la situazione cambia, quando alla cattedra di S. Pietro sale Gregorio V e Gerberto – cacciato da Reims – trova accoglienza alla corte imperiale degli Ottoni, la tematica apocalittica si spegne di nuovo. Richero di Reims comunque intorno al 996-998 fa nelle sue *Historiae* un resoconto dettagliato del famigerato Sinodo di St. Basle, ma passa sotto silenzio le invettive lanciate contro Roma con la loro coloritura millenaristica [88]. Ancora una volta quindi la mancanza di affermazioni di carattere escatologico non può essere semplicemente valutata come argomento a sfavore della diffusione di opinioni corrispettive tra i contemporanei.

Si può certamente liquidare tutto come propaganda a buon mercato e disconoscere ogni legame con l'anno 1000, ciò che i contendenti nella disputa di Reims si rinfacciano a vicenda; F. Lot non ha degnato nemmeno di una parola il Sinodo di Reims. Nondimeno l'impeto propagandistico del libello del Sinodo è accresciuto non solo dalla mostruosità del rimprovero mosso alla Chiesa romana, ma certamente anche dalla latente preoccupazione di un'imminente fine del mondo.

[87] Le testimonianze della leggenda cominciano solo dall'epoca della lotta per le investiture; tuttavia la sua nascita non è stata sino ad ora collegata con la discussione sull'Anticristo prima dell'anno 1000, cfr. J.J.I. VON DÖLLINGER, *Die Papstfabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, München 1963[2], pp. 155-159; K. SCHULTESS, *Die Sagen über Silvester II.* (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge NF Sr. 7,167), Hamburg 1893; M. OLDONI, *"A fantasia dicitur fantasma"*, in «Studi medievali», serie III, 21, 1980, pp. 493-622. La citazione: *Beno v. S. Silvestro*, in *MGH Libri de lite*, 2, p. 377.

[88] RICHER, *Histoire de France*, cit., IV, 51-72, pp. 230-262.

Allo stesso modo in cui nel XIII secolo il contrasto politico fra il papa e l'imperatore si servirà della lingua delle visioni apocalittiche, proprio perché un'ampia corrente di vaticinii corrispondenti si concilia alle esperienze dei contemporanei, così anche i rimproveri mossi a papa Giovanni XV poco prima del volgere del millennio, sono immersi in un'angoscia costantemente attiva e di quando in quando amplificata.

Ma lo stesso Gerberto, che dalla Francia invia a Roma quei segnali apocalittici, è non solo uno degli educatori di re Roberto di Francia, angosciato dai segni, ma diventa uno dei promotori più importanti della *Renovatio Imperii* dell'imperatore Ottone III. Non è qui evidente un rapporto fra la discussione sulla fine ed il programma di rinnovamento? Ed allora il giovane imperatore non è testimone del fatto che si tratta di qualcosa di più di una semplice scaramuccia propagandistica? Dovremo ritornare di nuovo sull'argomento. Nelle sue lettere lo stesso Gerberto però non si serve dell'imminente fine del mondo per interpretare la malignità del tempo presente [89], ma preferisce rifarsi alla *fortuna*, presa a prestito dai suoi scrittori antichi pagani, al «destino che imperversa ciecamente», a cui sa di essere esposto egli stesso.

Non è comunque solo l'antico regno franco di occidente a spiccare per la consapevolezza della fine dei tempi. Già Abbone di Fleury ripercorre un'altra tradizione, che egli aveva conosciuto in Inghilterra, e che alla svolta del millennio è indubbiamente assolutamente da considerare in stretta correlazione con gli sviluppi sul continente. Lì tutta la fede cristiana è pervasa di escatologia; se i testi da interpretare ne sono ancora privi, gli esegeti anglosassoni tendono a chiudere i buchi [90]. Il ricordo di Gregorio Magno e della sua attesa della

[89] Cfr. la *materia malorum nostri temporis*, di cui parla Gerberto nell'ep. 193 (ed. Fritz WEIGLE, in *MGH Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit* 2, 1966, p. 234, 16), e che egli ha descritto per il vescovo Wilderod di Strasburgo (933-997); *Lettres de Gerbert (933-997)*, éd. J. HAVET (Collection de Textes), Paris 1889, pp. 203-230, nr. 217.

[90] Per ciò e per quel che segue cfr. M. McC. GATCH, *Escathology in the Anonymus Old English Homilies*, in «Traditio», 21, 1965, pp. 117-165, qui

fine dei tempi sopravviene forse per questo; anche l'influsso irlandese è all'opera, come d'altra parte l'Irlanda potrebbe essere una delle fonti principali che alimenta l'attesa della fine dei tempi [91]. Sembra proprio che nel X secolo cresca la consapevolezza dell'imminenza della fine del mondo e che questo secolo diventi sempre più angustiato [92]; lo stesso Anticristo solo ora, poco prima della fine del millennio, segna il suo ingresso nella letteratura inglese [93]. Le prediche tramandate dal codice di Vercelli [94] (scritte intorno alla metà del X secolo), nonostante un'incessante invocazione dei giorni del Giudizio, suggeriscono ancora poco, a parte un'unica eccezione, l'imminenza della fine del mondo. Le «omelie Blickling», di poco posteriori, invece, non si stancano di rammentare che «la fine di Midgart è vicina». Gli avvenimenti del presente somigliano a quelli profetizzati nella Bibbia. I segni premonitori sarebbero quasi tutti realizzati, c'è ancora da attendere solo l'Anticristo in persona, ammonisce nel 971 il predicatore [95],

pp. 128 ss.; inoltre anche R.K. EMMERSON, *The coming of Antichrist*, cit., pp. 205-293.

[91] Sulla sua diffusione sul continente, cfr. B. BISCHOFF, *Anedocta novissima. Texte des vierten bis sechszehnten Jahrhunderts* (Quellen und Untersuchungen zur Lateinischen Philologie des Mittelalters 7), Stuttgart 1984, pp. 80-84.

[92] Per la discussione sull'invecchiamento del mondo nell'antica letteratura inglese alla svolta del millennio cfr. J.E. CROSS, *Aspects of Microcosm and Macrocosm in Old English Literatur*, in «Comparative Literature», 14, 1962, pp. 1-22.

[93] Vedi R.K. EMMERSON, *The coming of Antichrist*, cit., pp. 207 ss. (vale a dire in prediche anonime come anche in Elfrico e Wulfstano).

[94] Ms Vercelli, Biblioteca Capitolare CXVII. Le 23 omelie ci sono solo qui, tramandate insieme a poesie in antico-inglese e nella loro disposizione non seguono l'anno liturgico. Cfr. *Die Vercelli-Homilien I-VIII*, hrsg von M. FÖRSTER (Bibliothek der angelsächsischen Prosa 12), 1932; dello stesso, *Der Vercelli-Codex CXVII nebst Abdruck einiger altenglischer Homilien der Handschrift*, in «Studien zur englischen Philologie», 50, 1913, pp. 20-179. Sul codice cfr. anche D.G. SCRAGG, *The Compilation of the Vercelli Book*, in «Anglo-Saxon England», 2, 1973, pp. 189-207.

[95] Cfr. M. MCC. GATCH, in «Traditio», 21, 1965, p. 131; l'edizione si trova in *The Blickling Homilies*, ed. by R. MORRIS (Early English Text Society 58, 63, 73), Oxford 1874; ristampa in un volume, Oxford 1967; spec. la predica di Pasqua, pp. 82-97.

il quale però immediatamente ricorda che il momento esatto del suo servizio rimane oscuro agli uomini.

Preoccupazioni simili riempiono Elfrico di Eynsham e lo rendono educatore del popolo e predicatore nella sua lingua madre. Gli uomini hanno bisogno delle sue prediche in inglese, così egli stesso sosteneva, «particolarmente in questo tempo, che è la fine di questo mondo» [96]. Perciò «adesso è più saggio per tutti conoscere» quello che incombe, precisamente la grande quantità di istigazioni e di azioni anticristiane, perciò «ognuno deve attendersi grande miseria» [97]. «Noi gli ultimi uomini del mondo» (*endemenn*) – così per una volta Elfrico concorda con i contemporanei [98]. Naturalmente non motiva oltre l' «adesso» escatologico, non lo correla ancora alla realtà presente, come fa invece Wulfstano, il quale andrà ancora citato fra poco; non tutti i segni che preannunciano la fine sono ancora compiuti. In ogni accento posto da Elfrico sull'ammonimento di fronte all'imminente fine del mondo, rimane una percettibile distanza. Egli mette espressamente in guardia da quelli che propagandano la comparsa dell'Anticristo «proprio adesso» [99]. «Spesso gli uomini dicono: 'Adesso arriva il giorno del Giudizio', perché sono esauditi i segni necessari allo scopo. Certo guerra segue a guerra, tribolazione a tribolazione, terremoto a terremoto, un popolo rovina sull'altro, e purtuttavia lo Sposo non viene. Così finiranno anche i 6000 anni da Adamo e purtuttavia lo Sposo indugia ancora. Ma allora noi come sappiamo quando arriverà? Proprio così, come dice lui stesso, 'a mezzanotte'. Eppure che cos'altro significa 'a mezzanotte', se non che tu non lo sai e che non lo stai aspettando? Allora egli arriverà». L'escatologia di Elfrico, formata su Gregorio Magno, ancora non raggiunge il livello più alto di attualizzazione storica.

[96] *Aelfric Sermones Catholici in the Original Anglo-Saxon with an English Version*, ed. by B. THORPE, 2 voll., London 1844 (ristampa 1983), p. 2; cfr. anche p. 298: «la fine è molto vicina, eppure ci è sconosciuta».

[97] *Ibidem*, p. 6.

[98] *Ibidem*, I, p. 476.

[99] Predica *In natale Sanctarum Virginum*, *ibidem*, II, p. 568.

Solo Wulfstano di York, il più giovane fra i curatori di anime anglosassoni che qui citiamo, spinge la tematica del Giudizio fino ad una osservazione angosciosa del presente. Serva come esempio il suo famoso *Sermo lupi ad Anglos* del 1014: grande è la miseria, il mondo si avvicina alla sua fine, perché prima dell'arrivo dell'Anticristo i segni del male si intensificano – proprio così come «adesso»: «Riconoscete adesso (*nu*) che per molti anni il diavolo ha troppo sedotto questo popolo». Wulfstano non si svela come millenarista [100], ma lascia che gli orrori del suo tempo, che egli annovera tutti come segni di ostilità a Dio: tasse, violenze, schiavi fuggiti, le invasioni dei danesi..., diventino segnali della fine dei tempi. Lui, che attinge dal trattato sull'Anticristo di Adso, non è tranquillizzante come l'abate di Montier-en-Der: prima della fine trascorrerà ancora un po' di tempo. Tutto al contrario! Wulfstano tiene svegli: Non abbiamo più tempo. Ognuno faccia un esame di coscienza e non lo rinvii oltre, ciascuno si salvi come può, altrimenti noi andiamo tutti insieme alla rovina [101]. Il fatto poi che Wulfstano predichi in lingua volgare, non fa che intensificare l'urgenza del suo appello. Non traduce semplicemente il trattato sull'Anticristo di Adso [102], lo amplia e lo modifica con dettagli piccoli ma proditori, che rendono il dotto trattato una predica più vicina al popolo. Giove e Mercurio vengono sostituiti con Thor e Wotan, l'Anticristo non è generato da una vergine e dal diavolo – come di consueto – ma incestuosamente da padre e figlia... Viene dato rilievo a ciò che inquieta, viene bandito quello che è consolatorio. Sembra effettivamente iniziata la pericolosa fase finale [103]. «Ora (*nu*) c'è gran bisogno che ogni messaggero di Dio

[100] Cfr. comunque la sua predica *Secundum Marcum*, in D. BETHURUM (ed), *Homilies of Wulfstan*, pp. 134-141, qui p. 136, riga 44 ss.: «Sono passati 1000 e più anni da che Cristo in sembianze umane era tra gli uomini ...».

[101] *Sermo lupi ad Anglos*, ed. by D. WHITELOCK, edizione riveduta, Exeter 1976; D. BETHURUM (ed), *The Homilies of Wulfstan*, Oxford 1957, pp. 255-275 (tre diverse redazioni).

[102] Cfr. p. 50 e nota 36.

[103] A questi mutamenti nella predica di Wulfstano ha rinviato R. EMMERSON, *From Epistola to Sermo*, cit., pp. 1-10.

metta in guardia di continuo (*gelome*) il popolo di Dio» [104]. Tutti debbono sapere di che cosa si tratta. «E siccome molti non riconoscono il pericolo, proprio per questo i predicatori debbono annunciarlo a tutti, in modo che, se l'Anticristo arriva, trovi la comunità cristiana preparata» – così l'arcivescovo raccomanda ai suoi preti [105].

Forse anche nella cerchia di Ottone III si risvegliano alla fine delle idee corrispettive. Lo si è messo in dubbio [106] perché in effetti mancano documenti espliciti – a prescindere da un'eccezione – circa la credenza nell'imminente fine del mondo e nel giudizio universale. Nondimeno stupisce il numero e la qualità delle allusioni di carattere apocalittico che si addensano intorno alla figura di Ottone.

(1) Quando il giovane si prepara all'incoronazione imperiale (996), si avvolge in un mantello ornato di immagini dell'intera Apocalisse [107]. È questo il più vecchio documento per un tale ciclo illustrato oltre la miniatura.

(2) La famosa Apocalisse di Bamberga, una delle principali opere della miniatura di Reichenau, che per certi aspetti percorre vie nuove nell'illustrazione dell'Apocalisse, è a lui dedicata. Contiene la più antica rappresentazione figurata dell'Anticristo, fuori dalla tradizione di Beato [108].

(3) Dopo essere ritornato dal suo misterioso pellegrinaggio da Gnesen (nell'anno 1000), Ottone festeggia a Roma quella festa dell'Ascensione di Maria (15 agosto), in cui i romani fanno incontrare nelle processioni notturne l'immagine di Theotocos e un'icona di Cristo (la famosa «Acheropita» ro-

[104] D. BETHURUM, (ed) *Homilies of Wulfstan*, cit., p. 117, riga 25 s., nr. Ib.

[105] *Ibidem*, p. 115, riga 51 ss., nr. IA.

[106] Tra gli altri lo contesta R. HOLTZMANN, *Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*, München 1967⁵, p. 339.

[107] *Miracula s. Alexii*, in *MGH SS* IV, 620: «manthum, quo tegebatur coronatus, in quo omnis apocalypsis erat auro insignita»; cfr. P. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen: gestiftet, verschenkt, verkauft, verpfändet. Belege aus dem Mittelalter* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen, I. Phil.-Hist. Klasse 1957, 15), Göttingen 1957, p. 172, nr. 35.

[108] A. FAUSER, *Die Bamberger Apokalypse*, Wiesbaden 1958, f. 49v.

mana). Si è conservato per questo un inno particolare. «Roma» si lamenta: Lei è stata la puttana, si duole delle proprie passioni, si batte il petto, implora la grazia:

«Nec procul est opifex gemmam carbone refingens» (v. 35)

Non è sicuramente il giudice del mondo, di cui si annuncia l'imminenza, ma solo la sua immagine, che nondimeno rinvia al giudizio universale:

«Vultus adest Domini, cui totus sternitur orbis.
Signo iudicii vultus adest Domini» [109]

Eppure alla città si promette consolazione: essa è «rinnovata» con il martirio degli apostoli («Stas renovata» – v. 16). Perché allora le allusioni ai carboni della collera divina ed al rinnovamento religioso [110], alla «meretrix nocturna», al «iudicium»? La festa di Maria e la sua liturgia non prevedono ciò. Il poeta qui segue solo le proprie intenzioni e quelle del suo pubblico. Esse riflettono visibilmente l'atmosfera dell'anno 1000.

(4) L'amico e cancelliere di Ottone (994-1002), l'arcivescovo Eriberto di Colonia (999-1021) [111], riceve una copia del *Libellus de Antichristo* di Adso, presto diffusasi più dell'originale, quindi estremamente più efficace [112].

(5) Senza dubbio la testimonianza più singolare fra le rappresentazioni escatologiche nella cerchia di Ottone III è offerta dall'Evangelario degli Ottoni di Aquisgrana. La sempre enigmatica tavola dedicatoria [113] ivi contenuta rappresenta la

[109] *MGH Poetae*, V, 465-468, versi 39 ss.

[110] Sull'interpretazione si vedano i luoghi a cui rinvia A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Thurnhout 1954, p. 133, s.v. *carbo.*

[111] H. MÜLLER, *Heribert, Kanzler Ottos III. und Erzbischof von Köln* (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 33), Köln 1977, per il quale Alvino deve più facilmente essere identificato con un monaco di Gorze, cfr. p. 83, n. 176 c.

[112] Inoltre D. VERHELST (ed), *Adso Dervensis*, pp. 55-81.

[113] Me ne sono occupato in un altro posto ed in un altro contesto: J. FRIED, *Otto III. und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener*

«Maiestas Domini», generalmente mancante nel manoscritto, e conferisce all'Imperatore non solo il gesto delle mani stese, ma soprattutto lo rappresenta simile al Cristo della seconda parusia [114]. Devo lasciarne l'interpretazione ai più competenti.

Il risultato di questo succinto prospetto dei documenti esistenti nella cerchia degli Ottoni, sorprende alquanto. È vero che niente dimostra ciò che fu addotto proprio per Ottone III: che l'imperatore della svolta millenaria sia pervaso dall'attesa nell'imminente fine del mondo; tuttavia prima e dopo di lui tutt'al più solo un altro degli imperatori tedesco-romani – Federico II [115] – si è circondato in modo paragonabile di simbologia apocalittica. Ottone III potrebbe essersi abbandonato alla preoccupata attesa della fine del mondo in modo più persistente di quanto generalmente si ammette.

Una cosa è certa: Ottone non ha portato con sé le sue idee dalla Sassonia e dalla Germania in Italia. Quanto deplora Bruno di Querfurt, che qui rappresenta gli autori sassoni, i gravi avvenimenti del tempo, la cui interpretazione escatologica è lontana dall'allievo della scuola del duomo di Magdeburgo! La situazione spirituale della Sassonia è un'altra rispetto a quella dell'Occidente francese. Forse Ottone, religiosamente sensibile, impara a comprendere la prossimità del pericolo dapprima dagli asceti romani, dai quali si sente attratto, o forse dall'abate Leone, a noi già noto, e dai monaci dei SS. Bonifacio e Alessio, o dalle frequenti letture dell'Apocalisse

Evangeliars, der "Akt von Gnesen" und das frühe polnische und ungarische Königtum. Eine Bildanalyse und ihre historischen Folgerungen (Frankfurter Historische Abhandlungen), Wiesbaden-Stuttgart 1989; là c'è ogni ulteriore bibliografia sulla miniatura ed il manoscritto.

[114] Cfr. F. VAN DER MEER, *Maiestas Domini*, cit., *passim* e specialmente pp. 315 ss.; P.K. KLEIN, in «Cahiers de Saint-Michel de Cuxa», 16, 1985, p. 200, n. 97: «l'image exceptionelle d'Otton III», «sans parallélismes directs avec les apothéoses pictorales des emperateurs du haut Moyen Age».

[115] Cfr. inoltre lo studio di H.M. SCHALLER, *Endzeit-Erwartung*, cit., specialmente pp. 306 ss.: Federico II condivide la fede del suo tempo, «in diebus novissimis», di vivere alla fine di tutti i tempi; le testimonianze sono più numerose che nel caso di Ottone III.

fatte a Roma dopo Pasqua [116], o forse anche solamente da Gerberto di Aurillac. La risposta a questo interrogativo per il momento deve essere lasciata aperta.

L'angoscia è quindi un segno dell'epoca, anche se non è una paura che ha fine il 31 dicembre dell'anno 1000, ma è quell'angoscia inconscia, sempre rinnovata e drammaticamente attualizzata di tanto in tanto, paura del mitico anno 1000, che nella sua indeterminatezza può essere riempita in ogni istante – e quindi forse proprio «adesso» nel reale anno 1000. Ma che cosa significa paura? Come si articola sul volgere del millennio questa «angoscia collettiva» causata da motivi religiosi? Per i teologi ed i curatori di anime l' «imminente» fine del mondo è una aspettativa naturale; in modi estremamente diversi, essa affonda le radici nella sostanza della fede cristiana. Ma come la si nutre? Quali frutti produce? Come agisce sulla religiosità popolare, o, invece, non è la stessa fede nella fine del mondo un elemento di fede popolare, oppure solo speculazione teologico-cristiana ed interpretazione storica per i ceti dirigenti? Rimane un giochetto speculativo senza conseguenze esistenziali?

Forse fino ad ora la questione è stata formulata in modo errato. Invece dell' «orrore paralizzante» che fa morire ogni forma di vita, non dovremmo piuttosto postulare quell' «angoscia nella testa» che sprona? Sbagliato, perché inteso in senso troppo moderno, e sarebbe allora valida l'opinione di St. Beissel: «Se all'inizio del X secolo si fosse veramente creduto che il giudizio universale era vicino, allora non si sarebbe sbrigato alcun affare» [117], opinione che F. Lot fa propria: «S'ils [i membri sinodali dell'anno 1000] pensaient à la fin des temps ils laisseraient aller les choses» [118] ... «laisser aller» però non sarebbe giusto, ma piuttosto l'esatto contrario: Sfrutta il tempo che hai ancora a disposizione per fare opere pie! Così quasi alla lettera consigliano Elfrico e Wulfstano. «Fuggite il

[116] Cfr. F. VAN DER MEER, *Maiestas Domini*, cit., pp. 473 ss.

[117] ST. BEISSEL, *Die Sage von der allgemeinen Furcht*, cit., p. 479.

[118] F. LOT, *Recueil des Travaux*, cit., p. 405.

male e fate il bene!» «Lasciateci sfruttare il tempo che Dio ci regala» [119]. Estremamente attivo e non in una disperazione letargica – così ogni cristiano attende la fine. Gli uomini sarebbero abituati da sempre alla presenza della morte, l'attesa della grande conflagrazione cosmica viene predicata già da molto tempo e cambia poco la vita quotidiana, l'attività economica o gli obiettivi politici. Si ritiene che anche nel X secolo spaventi non tanto l'attesa della fine, quanto piuttosto quella del giudizio universale. I segni della fine annunciano solo l'arrivo imminente del giudice di tutti i mondi. Il tempo ancora a disposizione nel X secolo è diventato, per così dire, più esiguo rispetto al secolo precedente; la pressione sugli uomini consapevoli dei loro peccati aumenta in maniera corrispondente.

Perciò acquista importanza la questione del se e in che misura la credenza nella fine del mondo, che sta per sopravvenire in un prossimo futuro, abbia lasciato delle tracce in una devozione religiosa in via di trasformazione e negli sforzi riformistici della Chiesa, o, se, viceversa, le nuove forme di devozione religiosa rinviino proprio alla fine del mondo ed al giudizio universale. Già più volte si è richiamato il significato dell'accresciuta consapevolezza dei peccati come sostrato spirituale della attualizzazione della fede nella fine dei tempi. In generale la mutata religiosità sul volgere del millennio può essere intesa, almeno in parte, come una conseguenza della «paura» della fine dei tempi? La questione non può essere trattata qui ed ora in modo esaustivo. Possiamo tuttavia addurre in risposta alcune indicazioni. È però subito necessaria una riserva. Non tutti condividono la coscienza dei peccati e la credenza nell'arrivo immediatamente prossimo dell'Anticristo, e certamente non tutti quelli che lo ritengono possibile vi si abbandonano con la stessa intensità e perseveranza. Anche a Cluny non tutti i monaci sono coinvolti dall'atmosfera millenaristica. Parecchi critici dei tempi, come Attone o

[119] Così la predica di Elfrico per la seconda domenica di Avvento, in *Aelfric Sermones*, ed. THORPE, I, p. 618; cfr. M. McC. GATCH, *Preaching*, cit., p. 79. Per Wulfstano cfr. sopra p. 64.

Alperto di Metz serbano un silenzio assoluto sull'Anticristo. Non credono quindi al suo arrivo imminente? Oltre a ciò è necessario considerare un'altra obiezione: il silenzio delle fonti infatti da solo non basta – come dimostrato già più volte – come prova contro l'attesa di un'imminente fine del mondo.

Testimonianze documentarie raccolte e studiate al meglio sono quelle con riferimenti alla «predicazione sulla fine dei tempi». Proprio nella cerchia di Cluny la si incontra con una certa regolarità. Anche se i documenti del X secolo si servono di formule più antiche, e perciò sono vincolati alla tradizione, sono comunque inseriti in un clima spirituale a loro adeguato. Le preoccupazioni dell'abate Oddone sono già state menzionate, anche Rodolfo il Glabro appartiene a questo clima, in modo completamente slegato da ciò che egli stesso potesse pensare sulla fine del mondo nelle diverse fasi della sua vita. Il successo di Cluny non è evidentemente spiegabile solo per l'alta considerazione della sua preghiera, ma anche proprio per il contenuto della sua predicazione e per la forza di persuasione della sua analisi del presente. Nondimeno le prove documentarie non devono essere sopravvalutate. Sono solo poche dozzine i documenti che offrono un riferimento corrispondente; a fronte di questi ce ne sono invece altre migliaia privi di una qualsiasi riconoscibile traccia circa l'attesa dell'imminente fine del mondo. I critici della leggenda della grande paura dell'anno 1000 ne hanno preso atto già da tempo, traendo da ciò i loro argomenti più potenti [120], senza però indagare fino a che punto il formulario dei documenti sia in grado di esprimere in maniera appropriata la disposizione mentale e spirituale degli estensori e le loro complesse ragioni. L'*argumentum e silentio* poggia su un terreno incerto.

Ma non solo il monachesimo conosce uno slancio riformistico, la Chiesa nel suo complesso, sotto la pressione di un'attesa attualizzata della fine dei tempi, riceve impulsi corrispon-

[120] Cfr. già J. Roy, *L'an Mille. Formation de la légende de l'an mille. Etat de la France de l'an 950 à l'an 1050* (Bibliothèque des merveilles), Paris 1885, specialmente pp. 177 e 187 ss.; P. Orsi, *L'anno mille (Saggio di critica storica)*, in «Rivista storica italiana», 4, 1887, pp. 1-56, specie pp. 20 ss.

denti. Faremo di nuovo riferimento agli esponenti della cultura del regno franco occidentale. L'anonimo *Dialogus de statu sanctae ecclesiae* [121], collocato da H. Löwe a Laon intorno al 960, offre una analisi precisa del presente condotta con uno strumento di carattere apocalittico. L'autore potrebbe essere un irlandese; è evidente che il legame con la tradizione irlandese dell'Anticristo era viva anche nel X secolo e andava diffondendosi nel continente [122]. A metà circa del dialogo, a proposito della questione: «que episcopo dare liceret et que minime» [123], uno dei due interlocutori, Teofilo, recita la sua analisi del tempo presente [124]. Principi e sacerdoti mescolano diritto e arbitrio. «Ita omnia permixta sunt, ut nihil aliud nisi iudicium Dei supersit». Si usurpano chiese e abbazie, vescovi non ancora consacrati e insediati scialacquano il patrimonio della Chiesa. «Voi li chiamate cristiani, in realtà sono gli Anticristi». E cosa c'è da dire poi contro i profani! Si impossessano delle chiese e degli altari. Mangiano e bevono le offerte per i poveri... «Perché non temete il giudizio di Dio?» «Voi non siete cristiani! Voi siete quell'animale visto dal profeta Daniele...» «Parole dure» – così lo interrompe Eutizio, l'altro interlocutore – estremamente sgradite a molte persone importanti, gridate «all'eccesso» e una divagazione dal tema. Nondimeno l'anonimo autore del dialogo proprio in questo passo dove discute del conferimento giusto o ingiusto dei beni della Chiesa, vuole rammentare i segni crescenti che annunciano l'avvicinarsi dell'Anticristo. La prassi del conferimento è pregna di simbologia apocalittica; la sua correzione potrebbe alleggerire la pressione apocalittica e viene intesa come il grande compito dell'opera di riforma della Chiesa. In queste circostanze il rinnovamento di San Vincenzo da parte di Rorico, vescovo di Laon, merita una considerazione particolare. Il convento viene istituito come luogo di sepoltura

[121] H. LÖWE, *Dialogus de statu sanctae ecclesiae. Das Werk eines Iren im Laon des 10. Jahrhunderts*, in «Deutsches Archiv», 17, 1961, pp. 12-90, testo a pp. 68 ss.

[122] Cfr. sopra p. 64 con nota 91.

[123] Così «Deutsches Archiv», 17, 1961, p. 78; cfr. anche p. 73.

[124] Testo in H. LÖWE, *Dialogus*, cit., pp. 76-78.

per vescovi e nobili, per canonici ed appartenenti alla *familia* della Chiesa di Laon, viene occupato da 12 monaci di Fleury ed arredato di conseguenza. Ma Rorico agisce «considerans ultimae evocationis sortem ut caeteris mihi quoque imminere» [125]. Sicuramente non viene qui svelata alcuna attesa di un'imminente fine del mondo. Ma l'intervento nel dialogo di Teofilo mostra l'ambiente spirituale in cui affondano anche le «esitazioni» di Rorico; e questo è proprio la lotta contro l'Anticristo che si preannuncia.

«Omnia permixta sunt»: ancora una volta il caos, la dissoluzione non dell'ordine ecclesiastico, ma di ogni ordine sociale, diventa contrassegno della fine imminente [126]. L'escatologia aguzza la vista in considerazione delle necessità del presente e, catalogando ciò che succede, fornisce i criteri dell'ordinamento. Già Aimone di Auxerre nel suo commento all'Apocalisse, aveva sviluppato un modello di ordinamento che articola l'*Ecclesia* in tre *tribus*: «in sacerdotibus, militibus, agricultoribus» [127], ad ognuno dei quali l'esegeta vuole evidentemente vedere assegnati compiti specifici [128].

Adesso, al volgere del millennio ricorrono a questo schema non solo i cluniacensi, allo scopo di rappresentare il giusto ordinamento, anzi questa tripartizione funzionale comincia ad affermarsi in generale come modello di analisi sociale; gli autori in questione sistemano la società come deve essere secondo le funzioni: *oratores, bellatores, laboratores.* La contestata questione sulla provenienza di questo schema – se di tradizione antica, se, cosa del tutto possibile ma assolutamente

[125] MIGNE *PL*, 133, 951-954; citazione a col. 951C.

[126] Cfr. sopra la citazione di Oddone di Cluny.

[127] Aimone in Apoc. 3,14, MIGNE *PL*, 117, 953B.

[128] Cfr. in Apoc. 12,1, MIGNE *PL*, 117, 1081C, dove i *perfectiores* vengono distinti dai «simplices, qui laborant», a loro subordinati («quasi sub pedibus»). Questi hanno in «plantando, aedificando et agricolando» il loro *ministerium.* Cfr. per la storia della influenza di Aimone D. IOGNA-PRAT, *Le "baptême" du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX siècle*, in «Annales ESC», 41, 1986, pp. 101-126.

non dimostrata, d'influenza irlandese, se di creazione medioevale preparata nel IX secolo attraverso influenze di tipo diverso – tutto questo rimane aperto. Qui è decisivo che sul volgere del millennio una siffatta concezione dell'ordinamento venga raccomandata ed approfondita proprio anche attraverso il confronto con la tematica apocalittica, e che acquisti validità per secoli (anche se non senza contrasti ed in modo inalterato). Per i contemporanei si tratta niente di meno che di una nuova fondazione teorica dell'intero ordine sociale, proprio anche come risposta ad un presente che precipita nel caos della fine dei tempi. Ma al volgere del millennio al centro di questi sforzi ci sono proprio quegli eruditi che, contemporaneamente anche se in forme diverse, fanno propria la tematica della fine imminente: Abbone di Fleury [129], Elfrico di Eysham [130] e Wulfstano di York [131]. I segni escatologici del loro presente e la preoccupazione per la fine imminente mobilitano evidentemente – e questo sia detto rifuggendo da conclusioni affrettate – nuove forze d'ordine.

La svolta del millennio conosce un vero e proprio boom costruttivo. È famoso l'elogio di Rodolfo il Glabro alla volontà costruttiva dei contemporanei: ancora prima del milletreesimo anno i cristiani avevano rinnovato le loro chiese, soprattutto in Italia ed in Gallia: «Pareva che la terra stessa, come scrollandosi e liberandosi della vecchiaia, si rivestisse tutta di

[129] Per Abbone cfr. il suo *Apologeticus* già citato *passim*. Cfr. J. BATANY, *Abbon de Fleury et les théories des structures sociales vers l'an mil*, in *Études Ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales*, ed. R. LOUIS, Auxerre 1975, pp. 9-18. Batany mette in rilievo la difesa da un attacco episcopale a Fleury ed il contrasto con le tendenze eretiche del tempo; questo non deve essere messo in discussione. Anche il contesto escatologico nondimeno deve essere preso in considerazione.

[130] Cfr. O. G. ÖXLE, *Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens*, in *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, hrsg. von F. GRAUS (Vorträge und Forschungen des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte 35), Sigmaringen 1987, pp. 65-119, qui pp. 92 ss.; inoltre anche *Aelfric's Colloquy*, ed. G.N. GARMONSWAY (Exeter Medieval Texts), Exeter 1983 (edizione riveduta).

[131] O.G. ÖXLE, *Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit*, cit., pp. 92 ss.

un candido manto di chiese» [132]. La frase spesso citata è da leggere come una variante della riflessione sulla fine del mondo.

Anche l'ornamento delle chiese cambia. Si è già parlato della rappresentazione del Giudizio e dei cicli dell'Apocalisse che intorno al 1000 conoscono un nuovo slancio o in qualche caso l'inizio [133]. L'Adorazione della croce e delle reliquie potrebbe essere allo stesso modo legata all'attesa della fine dei tempi. È vero che, a prescindere dai periodi precedenti, già l'epoca carolingia esalta la croce; la «lode della croce» di Rabano – tanto per citarne una – viene copiata spesso ed è ampiamente conosciuta. Già allora si modellano sporadicamente dei crocefissi monumentali; per un caso curioso si è mantenuto nella sua figura completa, anche se non nell'originale ma comunque come riproduzione, quello che Carlo il Calvo regalò a S. Pietro in Roma; R. Wesenberg ha messo in dubbio l'esistenza della scultura monumentale carolingia [134]. Nondimeno il cosiddetto crocefisso di Gerone di Colonia inaugura un'epoca nuova dell'arte sacra europea [135]; è la grande croce

[132] *Historiae*, III,4,13, ed. PROU, p. 62 (la traduzione italiana del passo citato è stata presa da RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'anno mille (Storie)*, a cura di G. CAVALLO e G. ORLANDI, Milano 1989, p. 133).

[133] Cfr. sopra pp. 51 ss.

[134] R. WESENBERG, *Frühe mittelalterliche Bildwerke. Die Schulen der rheinischen Skulptur und ihre Ausstrahlung*, Berlin 1972; ma cfr. anche R. HAUSSHERR, *Die Skulptur des frühen und hohen Mittelalters an Rhein und Maas*, in *Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800-1400*, hrsg. von A. LEGNER, II Köln 1973, pp. 387-406.

[135] La datazione del cosiddetto crocefisso di Gerone, tuttora conservato, è controversa, ma per me sono convincenti le argomentazioni di Binding per una "datazione tarda"; questa non è quindi la croce che, secondo l'affermazione di Thietmar di Merseburg (*Chronik* II,2 ed. R. HOLTZMANN, in *MGH SS rer. Germ.* 9 p. 98-100), venne commissionata dall'arcivescovo Gerone († 976), quanto piuttosto una seconda croce che commissionò invece probabilmente il suo successore Evergero († 999). Sulla datazione, cfr. G. BINDING, *Die Datierung des sogenannten Gero-Kruzifixes im Kölner Dom*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 64, 1982, pp. 63-77; per una discussione ulteriore cfr. dello stesso, *Städtebauordnung und Heilsordnung. Künstlerische Gestaltung der Stadt Köln in ottonischer Zeit* (Studia humaniora. Serie minor 1), Düsseldorf 1986, specie p. 80, n. 76. Il crocefisso di Ge-

più antica che si sia conservata, che porta Cristo sofferente e morto e non come di solito in precedenza Cristo vivente e vincitore sulla morte [136]. A questo segue – iniziando forse con un crocefisso andato perduto di Egberto di Trier e con il problematico Benna, un crocefisso in legno ricoperto di una lamina d'oro e con nicchie contenenti reliquie, fatto costruire dall'arcivescovo Willigis di Magonza forse verso il 983 [137] – la lunga serie dei grandi crocefissi ottoniani e romanici, che dal volgere del millennio o poco dopo, vengono sempre più collocati nell'arco trionfale. Nel X secolo si prepara evidentemente una nuova concezione dello stato di Cristo e il bisogno nuovo di rappresentarlo sensibilmente agli occhi dei fedeli. Sul volgere del millennio questo sforzo si realizza. In nessun caso si deve tuttavia affermare che la paura della fine del mondo offre solamente il presupposto spirituale per una rafforzata adorazione della croce; si dovranno vedere invece tutte due le cose insieme: la preoccupazione per la fine del mondo che si avvicina sempre più rapidamente e per il Giudizio Universale che la segue, e la speranza nel Dio esposto

rone poteva essere stato sicuramente dello stesso tipo di quello conservato di Evergero.

[136] La pittura di icone bizantina conosce il Cristo morto sulla croce dal VII secolo, l'arte monumentale al più tardi verso la fine del secolo IX; la scultura piena viene rifiutata a Bisanzio sicuramente dalla disputa sulle immagini del secolo VIII. Dall'830 circa la miniaturistica e l'arte minore carolingia rappresentano il Salvatore morto nei sacramentari e sulle corrispettive legature; la pittura monumentale conosce frattanto solo il Cristo vivente sulla croce, e la scultura monumentale segue solo poco prima della fine del millennio proprio con il cosiddetto crocefisso di Gerone. Eppure ancora nel 1054 il lorenese Umberto di Silva Candida inveisce contro la rappresentazione monumentale a Costantinopoli del figlio di Dio morto sulla croce. Cfr. R. HAUSSHERR, *Der tote Christus am Kreuz. Zur Ikonographie des Gerokreuzes*, Diss. Bonn 1963; G. SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst 2. Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh 1968, pp. 106 ss., 114 ss., 152 ss.

[137] K. KEMPF, *Benna Treverensis canonicus de sancti Paulini patrocinio*, in *Mainz und der Mittelrhein in der europäischen Kunstgeschichte. Studien für Wolfgang Fritz Volbach zu seinem 70. Geburtstag* (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 6), Mainz 1966, pp. 179-196; cfr. anche J. ARONIUS, *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlin 1902, nr. 138.

alla tentazione, ma allo stesso tempo passato attraverso una umanità completa. Entrambe si compenetrano a vicenda e portano a nuove forme di religiosità. Il Dio-uomo morto sulla croce può così, come non potrebbe nessun'altra immagine, rendere consapevoli non solo della fede cristiana nella salvezza ma soprattutto della caducità di ogni cosa terrena. Ricorda il sacrificio, l'umiltà e la dedizione, la via verso la redenzione e la salvezza – che sono il compito di ogni cristiano – e rinvia al superamento della morte, alla resurrezione, al ritorno di Cristo e quindi al Giudizio Universale. È in un rapporto percettibile con la coeva attesa della fine del mondo.

Ma qui c'è ancora da ricordare Oddone di Cluny e la sua *Occupatio*, il cui libro 7° è dedicato al tema della tentazione dell'uomo nella vita terrena [138]; chiude con il riferimento, sopra citato, all'imminente arrivo di Behemot ed alla nuova rivelazione di Cristo. Ma il precedente libro 6° si rivolge alla croce: «Est ea crux quasi clavis, Pandat ut abdita seclis» [139]. Già la storia precristiana degli ebrei lo aveva adombrato «crux agit istud» [140]. Gli episodi dell'antica storia di Israele sono tipi di vita cristiana; questo vale anche per: «Scema crucis rebus multum concordat agendis» [141]. Gli uccelli in volo mostrano la struttura architettonica della croce e «chi tende verso l'alto, cresce nel suo portamento... Ogni credente deve appuntare le proprie membra alla croce» [142]. L'intera storia della salvezza appare chiaramente nel tipo di croce. Più tardi (nel libro 7°) Oddone consiglia: «Chi è infiammato dalla puntura della serpe ardente [è una metafora della tentazione umana], deve os-

[138] Cfr. ODONIS, *Occupatio*, v. 16, ed. SWODOBA, cit., p. 149: «homines, quorum temptatio vita est».

[139] ODONIS, *Occupatio*, Praefatio VI, 11, ed. SWOBODA, cit., p. 119.

[140] *Ibidem*, v. 18.

[141] *Ibidem*, v. 145, ed. SWOBODA, cit., p. 123.

[142] «Huius [sc. crucis] habent et aves instar quaecumque volantes.
Quisquis ad alta petit, huius libramine scandit.
...
Membra ligare cruci fit cuique necesse fideli» (ODONIS, *Occupatio*, VI, 160 ss. e v. 163, ed. SWOBODA, cit., p. 123).

servare la croce, di cui possiede un'immagine di metallo» [143]. La tentazione, il peccato, la croce e le sue rappresentazioni plastiche, l'imminente Giudizio Universale e l'intera storia della salvezza – Oddone li riunisce tutti nel suo scritto ammonitore. Lo sguardo al crocefisso insegna ad armarsi meglio contro i pericoli della *temptatio* e ad affrontare con più forza il Giudizio Universale.

Saltano agli occhi ulteriori riferimenti al significato della croce che vanno intensificandosi sul volgere del millennio, anche se non tutti rendono immediatamente esplicito il legame, appena tratteggiato, con l'attesa della fine del mondo. La rappresentazione del Giudizio Universale, come già detto, possiede una lunga tradizione che affonda le proprie radici nella tarda antichità. Certo intorno al 1000 essa adotta elementi nuovi, tipici del nostro contesto: gli strumenti della passione di Cristo e soprattutto (secondo Matteo 24,30) la grande croce della passione [144]; i quadri della scuola di Reichenau, che era in stretto rapporto con la corte degli Ottoni, lo evidenziano in modo particolare. Il duomo di Colonia ancora prima del volgere del millennio possiede due grandi crocefissi, quello oggi andato perduto dell'arcivescovo Gerone e quello conservato, probabilmente del suo successore Evergero (oggi denominato crocefisso di Gerone) [145]. D'altra parte il suo successore Eriberto, il destinatario del trattato di Albovino sull'Anticristo e sulle virtù, si fa portare morente davanti alla croce più antica che è montata «in mezzo alla chiesa», all'incirca sopra l'altare della croce [146], quindi davanti a quel meraviglioso crocefisso che era stato menzionato da Titmaro di Merseburg, e la cui testa spezzata era stata chiusa a chiave dal fondatore Gerone unitamente ad una scheggia della Santa

[143] *Ibidem*, VII, 353 ss., ed. SWOBODA, cit., p. 123.

[144] Cfr. soprattutto B. BRENK, *Tradition und Neuerung*, cit., pp. 131 ss.; P.K. KLEIN, *Zum Weltgerichtsbild der Reichenau*, in *Studien zur mittelalterlichen Kunst 800-1250. Festschrift für Florentine Mütherich, zum 70. Geburtstag*, München 1985, pp. 117-124, specie pp. 117 ss.

[145] Cfr. sopra pp. 76-77.

[146] H. MÜLLER, *Heribert*, cit., p. 307.

Croce e ad un'ostia; lo stesso Gerone si era fatto inumare davanti a questa croce, per attendere lì il suo Giudice celeste [147]. L'abate e arcivescovo Gauzlino di Bourges chiama dall'Italia gli artisti che dovranno dipingere un crocefisso in legno per San Benedetto di Fleury, la cui realizzazione viene poi festeggiata con un processione; riceve quindi la sua significativa collocazione dietro l'altare della resurrezione [148]. Infine, e si adduce ancora soltanto quest'ultima testimonianza, la «Cantilena de miraculis Christi» del poeta medio-alto tedesco Ezzo, canta la creazione del mondo e della croce; il canto viene messo in versi per quel grande pellegrinaggio a Gerusalemme del 1064, il cui significato escatologico è ben documentato [149].

Inoltre, si può o si deve mettere in collegamento la nuova adorazione delle reliquie, che si manifesta dapprima nell'Auvergne, con l'attesa della fine del mondo? Proprio poco prima del volgere del millennio il culto aumenta in misura sorprendente; si fanno ora numerosi pellegrinaggi, più o meno grandi, per raggiungere reliquie [150] venerate, sino a quel momento, solo in sede locale. I reliquiari diventano sculture ed acquistano l'aspetto dei santi. Bernardo di Angers definisce *maiestas* una scultura reliquiaria di questo tipo [151]. La figura della Madonna di Clermont-Ferrand, andata perduta, è la

[147] THIETMAR, *Chronik* III,3, ed. HOLTZMANN, cit., pp. 98-100.

[148] ANDRÉ DE FLEURY, *Vita Gauzlini*, c. 65a, ed. BAUTIER-LABORY, cit., p. 132.

[149] Sul pellegrinaggio: sotto p. 82 s.; la *Cantilena* è citata secondo W. BRAUNE, *Althochdeutsches Lesebuch*, 16. Auflage bearbeitet von E. EBBINGHAUS, Tübingen 1979, pp. 144-151, nr. 43; in merito cfr. H. FREYTAG, *Ezzos Gesang. Text und Funktion*, in K. GRUBMÜLLER-R. SCHMIDT-WIEGAND - K. SPECKENBACH (edd), *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters* (Münstersche Mittelalter-Schriften 51), München 1984, pp. 154-170.

[150] B. TÖPFER, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich* (Neues Beiträge zur Geschichtswissenschaft 1), Berlin 1957, pp. 237 ss.

[151] BERNARD D'ANGERS, *Liber miraculorum S. Fidis*, ed. A. BOUILLET (Coll. de Textes 21), Paris 1897, specialmente pp. 46 ss.; cfr. in merito anche B. TÖPFER, *Volk und Kirche*, cit., pp. 44 ss.

più antica che si conosca, quella di St. Fides di Conques la più antica che si sia conservata (984-1005). È vero che Bernardo non le mette in collegamento con la fede nell'immediata fine del mondo; ma egli scrive comparativamente piuttosto tardi e senza conoscere le intenzioni degli artisti che le crearono e dei loro committenti. Il culto delle statue, di cui Bernardo prende atto con meraviglia, lo induce però a pensare ad antiche immagini di dei. Esse possiedono la funzione di dei protettori apotropaici. Il popolo si rifugia sotto la loro protezione. Si, ma protezione da che cosa? Una risposta la potrebbe fornire di nuovo Gauzlino di Bourges e Fleury. Quando sta per morire, si fa portare nella cripta della chiesa di S. Maria di Chatillon-sur Loire «sul cui altare c'è una meravigliosa statua (*idea*) intagliata in legno con una rappresentazione scultorea (forma) dell'ascensione al cielo del Salvatore. Là egli si getta a terra, come fosse già davanti al tribunale del Giudice giusto e affida sé ed i suoi, che egli aveva governato secondo la volontà di Dio, alla protezione della preghiera di Gesù Cristo» [152]. Dopo avere ricevuti i sacramenti si fa riportare a letto dove muore poco dopo: «...come fosse già davanti al tribunale del Giudice» – il culto delle immagini induce l'associazione con il Giudizio Universale. Lo stesso Bernardo di Angers, che, in un primo momento biasima il culto delle immagini, quando compare davanti alla *maiestas* dei santi, e prima che la gran quantità di miracoli che si va compiendo intorno alla statuetta lo converta, mormora fra il serio ed il faceto un'orazione che va nella stessa direzione, e che forse riflette le intenzioni degli ultimi fedeli raccolti davanti all'immagine: «Santa Fede (fides), di cui una parte riposa in questa immagine, aiutami nel giorno del giudizio». Allora ambedue, immagine e giudizio, vanno insieme sin dall'inizio? E la prossimità storica del giudizio necessita della forma sensibile di quello che deve concedere la sua protezione? Anche questa domanda deve rimanere aperta, ma certamente non può essere precipitosamente decisa in senso negativo.

[152] ANDRÉ DE FLEURY, *Vita Gauzlini*, c. 73, ed. BAUTIER-LABORY, cit., p. 144.

L'attesa della fine dei tempi ed il pellegrinaggio potrebbero avere stabilito in Inghilterra, già da molto tempo, un rapporto più stretto. Il continente segue al più tardi intorno alla svolta del millennio; solamente adesso i pellegrinaggi a Gerusalemme e Santiago de Compostela diventano «un fenomeno di massa». Di quel tempo sono noti numerosi pellegrini solitari e grandi pellegrinaggi (come quello del 1026-1027) [153]. È ancora Rodolfo il Glabro a tramandarci informazioni per noi decisive. Verso il millesimo anno dalla morte di Cristo molte persone eminenti si recarono in pellegrinaggio a Gerusalemme [154]. Ci si meraviglia e si chiede: perché così tante persone intraprendono questo gravoso cammino? «dum quidam de sollecitioribus qui eo tempore habebantur, consulti a pluribus fuissent, quod tantus populorum concursus ad Iherosolimam designaret, olim seculi inauditus preteriti, responsum est a quibusdam satis caute non aliud portendere quam adventum illius perditi Antichristi, qui circa finem seculi istius... prestolatur adfuturus» [155]. Per Rodolfo stesso la questione è spiacevole. Egli teme che il viaggio a Gerusalemme assecondi gli scopi dell'Anticristo e che induca in tentazione anche gli eletti; non intende tuttavia dubitare che il giudice giusto ricompenserà i fedeli per la loro fatica. Ma se le cose stanno così, l'interpretazione del pellegrinaggio come segno dell'Anticristo e della fine del mondo, che si avvicinano «adesso», non nasce sicuramente dalla critica al sistema del pellegrinaggio, ma rispecchia le aspettative come minimo di una parte dei pellegrini; in effetti non sono coloro che si mettono in viaggio alla volta di Gerusalemme ad essere spinti dalla paura della fine dei tempi, quanto piuttosto i loro predecessori che intraprendono il più breve cammino verso le

[153] F. MICHEAU, *Les intinéraires maritimes et continentaux des pélerinages vers Jérusalem,* in *Occident et Orient au Xe siècle. Actes du IXe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement supérieur Public (Dijon, 2-4 juin 1978)* (Publications de l'Université de Dijon 57), Paris 1979, pp. 79-104.

[154] Cfr. *Historiae,* IV, ed. PROU, cit., pp. 106 ss. (ed. it. cit., pp. 229 ss.).

[155] *Ibidem,* IV,6,21, p. 109. (ed. it. cit., pp. 235).

reliquie site nelle vicinanze. L'attesa della fine del mondo accresce l'attrattiva del pellegrinaggio.

Il rapporto fra la fede nella fine del mondo ed il pellegrinaggio non ha termine con il millesimo anno dalla morte, resurrezione ed ascesa al cielo di Cristo. Perlomeno alcuni dei pellegrini appartenenti all'alta aristocrazia e persino dei vescovi «spinti dalla paura» «come se il Giudizio Universale fosse imminente, perché in quest'anno la pasqua ebraica cade il 27 marzo [giorno dell'annunciazione] giorno in cui [negli antichi calendari] è registrata la resurrezione di Cristo», nel 1064-65 partono alla volta del santo sepolcro a Gerusalemme [156]. Così racconta la più antica *Vita* del vescovo Altmanno di Passavia. Per il suo autore non è difficile rendere i timorosi pellegrini vittime di un'erronea credenza popolare («vulgari opinione decepti»); egli scrive del terribile anno a sicura distanza. Tuttavia non esime nessuno di coloro che egli nomina da questa paura infondata, né il vescovo di Bamberga (vi prende parte anche Sigfrido di Magonza), né lo scolasta Ezzo o il futuro preposto di Passavia, Konrad, né il suo stesso eroe, Altmanno, e nemmeno colei che lo mandò, l'Imperatrice di Aquitania Agnese. Tutti «intraprendono il periglioso cammino» («per artam viam»), «abbandonano la patria, i parenti e i loro beni, e trascinano la croce per seguire Cristo». Non abbiamo alcun motivo per ritenere che gli uomini che vivono intorno alla svolta del millennio siano meno timorosi dei loro discendenti e che, nonostante le paure, siano meno capaci di perseguire e realizzare una carriera in questo mondo.

Cerchiamo di fare una breve sintesi [157]. Il sapere sulla fine dei tempi si diffonde in modo crescente dall'epoca carolingia; proprio il X secolo manifesta un interesse estremo alla questione. Si attualizza, come non accadeva più dall'epoca paleocristiana, l'attesa della fine dei tempi, si esaminano i segni del proprio presente, sotto una luce apocalittica. Le pratiche reli-

[156] *Vita Altmanni ep. pataviensis*, c. 3, in *MGH SS*, XII, p. 230.

[157] Anche la storia degli ebrei all'inizio del Medioevo dei secoli centrali rispecchia certi effetti dell'attesa della fine del mondo alla svolta del millennio; devo rinviare qui di nuovo al più ampio studio citato nella nota 1.

giose non possono non esserne toccate. Non è un semplice schema di causa ed effetto infatti a legare la paura della fine del mondo alle manifestazioni di devozione. Esiste una concatenazione di effetti che va ben oltre la «casuale» simultaneità priva di significato. Interpretazione del presente, fede cristiana e prassi religiosa rinviano una all'altra; rafforzano reciprocamente il loro carattere vincolante per i contemporanei. Eppure si delineano spazi e centri di comunicazione che sono portatori di una riflessione fortemente attualizzata sulla fine del mondo: Cluny, la Francia, York, alcune parti dell'Impero degli Ottoni, poco invece l'Italia, per tacere completamente della Sassonia. È degno di nota che ogni volta sono eminenti personalità dell'ambito religioso ad occuparsi della questione millenaristica; si ha proprio l'impressione che esista quasi un rapporto stretto tra crescenti livelli d'istruzione, sforzi riformistici all'interno della Chiesa e dei monasteri, e l'attesa della fine dei tempi.

L'esito della nostra indagine non porta assolutamente alla concezione romantica di un Jules Michelet [158] o del romanziere storicizzante Felix Dahn [159]. Non si riesce ad individuare alcun terrore paralizzante, alcuna disperazione accecante, alcuna rappresentazione mortificante. Niente di quel «Domani all'ora dodicesima, il mondo andrà in rovina», con cui il Dahn, professore di storia, intendeva stigmatizzare l'atmosfera di disperazione dell'anno 1000. I «terreurs de l'an mil» devono essere cancellati dalla storia, ma non però l'attesa sempre più preoccupata di una reale conflagrazione cosmica, che può avere inizio forse persino nell'anno 1000, non la paura collettiva alimentata da una sciente incertezza di fronte ad un declino che incomincia «adesso». La vita quotidiana continua e sovrasta l'angoscia, facendola dimenticare o rimuovere. Allora i predicatori la rinnovano. La maggior parte degli storici che respingono i «terreurs» non hanno però mai

[158] J. MICHELET, *Histoire de France*, II, Paris 1835, specialmente p. 132.

[159] F. DAHN, *Weltuntergang. Geschichtliche Erzählung aus dem Jahre 1000 nach Christus*, Leipzig 1889^5, qui p. 412 i versi citati proprio sopra nel testo.

cercato nella storia dei sentimenti umani, e di regola non dispongono, o, nella migliore delle ipotesi, dispongono di una «teoria della paura» insoddisfacente perché astorica ed anacronistica. Quando J. Le Goff[160] e J. Delumeau[161] si dedicarono proprio a questo tema ed al purgatorio, lasciarono da parte quei «terreurs». Nondimeno la paura – questo prodotto del sapere e non sapere – non è assolutamente solo un fenomeno del più tardo Medioevo; i suoi frutti maturano anche nella fase che precede la fine del millennio e motivano gli uomini ad esorcizzare la loro paura in un attività frenetica: raffigurazioni, prediche, sistemi teorico-scientifici, ... orazioni, atti di penitenza, edificazione di chiese... «l'avvio» in genere dimostrano questo. La paura in sé viene però taciuta; come tale viene poco tematizzata e, proprio quando domina gli uomini, diventa tabù. Nel mondo aristocratico-guerriero del X e degli inizi dell'XI secolo, niente discrimina più del pianto e dello stridore di denti causato da una paura manifesta. Tuttavia essa si procura le sue speciali valvole di sfogo, senza però etichettarle in maniera adeguata. La paura può addirittura esigere dalla ragione la dimostrazione che lei stessa – la paura – e le cause che la ingenerano non esistono... La ragione è in grado di rimuovere e di sublimare l'angoscia; l'apertura dell'Europa verso una scienza marcatamente razionale, come si afferma forse già nel tardo IX secolo in Francia occidentale, va rafforzandosi nel X secolo per poi diventare inarrestabile dalla metà dell'XI, potrebbe costituire il più grande trionfo di quella paura davanti al mistero scoperto, di fronte al termine del millennio celato nella sua durata. Perché proprio dove la rinnovata cultura della ragione conosce il

[160] J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981; ed. italiana *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982.

[161] J. Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une citè assiégée*, Paris 1978; ed. italiana *La paura in Occidente (secolo XIVe-XVIIIe). La città assediata*, Torino 1979, p. 306: solamente Trithemius avrebbe creato la paura dell'anno 1000, quindi appena all'inizio dell'epoca moderna. Cfr. anche dello stesso, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 1983; ed. italiana, *Il peccato e la paura: l'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 1987.

suo primo sviluppo, precisamente in Francia, compresa la Lorena, qui la preoccupazione per il rapido avvicinarsi della fine del mondo cresce anche più intensamente che là dove si ha a malapena un'idea dei nuovi metodi.

L'origine delle opere di Gioacchino da Fiore

di *Kurt-Victor Selge*

I.

Nel suo *De civitate Dei* Agostino espresse il proprio scetticismo in merito alla possibilità di stabilire più precisamente quante fossero le persecuzioni che attendevano la Chiesa di Dio prima della fine, a prescindere dall'ultima grande persecuzione ad opera dell'Anticristo alla fine dei tempi «di cui nessun cristiano dubita» [1]. E dopo un periodo iniziale, nel quale egli ancora credeva in un futuro millennio dopo la prima Resurrezione (Apc 20) [2], un'epoca intermedia, nella quale Satana sarebbe stato vincolato per 1000 anni, prima della Resurrezione universale per il Giudizio, egli rigettò tale credenza e intese il millennio dell'Apocalisse come la prima resurrezione spirituale dei credenti, iniziata con l'avvento di Cristo e della Chiesa e destinata a protrarsi fino alla fine dei giorni [3].

Quest'idea caratterizza l'escatologia della Chiesa latina e di quella della prima età moderna, cosicché sulla base di essa si svilupparono le grandi dottrine della scolastica e dell'ortodossia protestante, secondo le quali non vi è posto nel tempo per un futuro millennio e gli eventi critici degli ultimi giorni figurano solamente come giorni della conferma degli eletti esposti a durissime tentazioni, giorni nei quali non esiste tregua. Essi trapassano direttamente nel definitivo irrompere del dominio di Dio, che è ultraterreno.

Traduzione di Rossella Martini

1 *De civitate Dei*, XVIII, 52

2 *Sermo*, CCCLIX, 2

3 *De civitate Dei*, XX, 7

Su questa base si sviluppano anche le diverse speculazioni sull'Anticristo e sugli ultimi giorni, che hanno caratterizzato incontrastate il quadro storico della Chiesa latina fino al XII secolo [4]; solo a partire da Gioacchino da Fiore inizia a formarsi una nuova tradizione nella quale tra le persecuzioni della fine dei tempi si insinua un'età della pace, un intervallo per i santi, un'epoca dello spirito ancora nell'età terrena. Tuttavia nessun "millennio,"; alla fine del suo commentario all'Apocalisse Gioacchino si esprime esplicitamente contro le idee "carnali" di una simile epoca [5], e l'intera sua impresa di definire la futura epoca di pace va intesa come un nuovo genere di sana esegesi e di rifiuto di testi apocrifi della speculazione escatologica, di genere millenaristico o meno [6].

Lo scontro della idea considerata come biblica di Gioacchino sull'Anticristo, che sarebbe entrato in scena in una "Roma" intesa in modo reale o simbolico, con la concezione apocrifa secondo cui egli sarebbe provenuto dalla Babilonia mesopotamica, ci è testimoniato in una disputa memorabile, e fedel-

[4] W. KAMLAH, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore* (Historische Studien, 285), Berlin 1935; H.D. RAUH, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum deutschen Symbolismus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 9), Münster 1979 [2].

[5] *Expositio super Apocalypsim*, pp. 211 s., con riferimento ad AGOSTINO, *De civitate Dei*, XX, 7: «in mille annis (Apc 20, 2) designatur omne tempus quod decurrit a resurrectione domini usque in finem mundi (211rb)». Ma Satana, verso la fine di questo simbolico "millennio" (211rb) verrà vincolato «plenius» (211vb) nei popoli barbarici ("Sciti") che circondano la cristianità. «Tunc enim vera pace frui poterit ecclesia Christi, cum ita erunt alligate gentes ille et diabolus in eis virtute spiritus sancti, ut iam non liceat eis quod libet, sed maneant contabescentes in iniquitatibus suis» (212ra). Questo è comunque il settimo "periodo sabbatico" all'interno della "millenaria" sesta *Aetas mundi*, iniziata con Cristo, dopo il quale il diavolo e quei popoli (Gog e Magog) verranno lasciati ancora una volta all'ultima battaglia.

[6] «Minetur qui vult mundi finem infra anni imminere circulum, ut timore infructuoso corda titubantia frangat; promittat annorum milia, ut liceat voluptatibus inherere: Tu datam tibi formam et mensuram scripturarum custodias...», *Praefatio super Apocalypsim* (cfr. la mia riedizione citata oltre nella nota 80; ed. HUCK, *ibidem*, p. 290).

mente trasmessa, avvenuta a Messina nell'inverno 1190-91 tra Gioacchino e alcuni vescovi inglesi e francesi, che accompagnavano l'esercito dei crociati di Riccardo Cuor di Leone [7].

In questa sede non si tratterà dello sviluppo posteriore dell'escatologia di Gioacchino. Anch'essa, come la dottrina gioachimita, è oggetto di numerosi studi [8]. La si trova, con correzioni ortodosse, in grandi teologi della Chiesa, in Bonaventura ed in Pietro di Giovanni Olivi. Si rinuncia di regola tuttavia alla concezione trinitaria di Gioacchino dell'ultima, cioè della sesta e settima età della Chiesa [9]. La concezione escatologica storica, di nuovo genere, si concentra su di un esame a fondo dei caratteri essenziali e del destino dell'*ecclesia spiritualis* nel suo conflitto con l'*ecclesia carnalis*, comunque venga caratterizzata l'*ecclesia spiritualis* nel suo rapporto con la cristianità romana e latina, ad esempio in un'analisi del rinnovamento del Vangelo attraverso Francesco d'Assisi come l' «angelo del Sesto Sigillo» del libro dell'Apocalisse (Apc 6,12) [10]. Inoltre vi sono le innumerevoli profezie del tardo Medioevo che sfruttano il pensiero gioachimita. Esse trovano qualche seguito anche nell'ambito del protestantesimo, a cominciare dalla guerra dei santi di Thomas Müntzer [11] fino ai

[7] *Chronica Rogerii de Hoveden* (ed. W. STUBBS, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* [Rolls Series l], III, 1870), pp. 75-79. I nomi degli altri vescovi che sostengono l'opinione tradizionale vengono citati a p. 79.

[8] B. TÖPFER, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin 1964; M. REEVES, *The influence of Prophecy in the later Middle Ages*, Oxford 1969 (su ciò R. MANSELLI e altri, *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso Medioevo*, Roma 1973 [«Bullettino dell'Istituto storico Italiano per il Medio Evo», 82, 1970, pp. 1-157)]; H. DE LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim da Fiore*, I: *de Joachim à Schelling*; II: *de Saint Simon à nos jours*, Paris-Namur 1979-81.

[9] R. MANSELLI, *La "Lectura super Apocalypsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma 1955.

[10] R. MANSELLI, *La "Lectura super Apocalypsim"*, cit., p. 129

[11] R. SCHWARZ, *Die Apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten* (Beiträge zur historischen Theologie, 55), Tübingen 1977, p. 6: mette in guardia contro una deduzione precipitosa da tradizioni gioachimite. Comunque Müntzer ha letto il commento di Geremia considerato opera di Gioacchino e vi ha aderito.

Quintomonarchiani della rivoluzione inglese [12] e una nuova e migliore condizione della Chiesa in terra viene attesa alla fine dei tempi anche nel pietismo evangelico tedesco (Spener) [13]. L'attesa della fine del tempo si trasforma in senso storico-evolutivo nell'idea di riforma e di progresso, senza comunque esaurirsi in essa. Tradizioni settarie fecero seguito alla vecchia escatologia medioevale nelle sue forme dominanti ed anche in quelle secondarie millenaristiche, fino a giungere al XIX e XX secolo. Esse sono come un punto esclamativo ed uno interrogativo critico provenienti dalla vecchia tradizione contro un concetto infinito del tempo e della storia divenuto dominante, nel quale la Chiesa cristiana procede, nel corso della storia universale dell'umanità, solamente come uno dei molti elementi dell'immanenza, non rappresentando più alcuna alternativa radicale, tranne che in una interiorità soggettiva della religiosità, o come gruppo riformatore accanto ad altri. Mentre l'escatologia nelle sue forme tradizionali delle Chiese dominanti resta legata al passato ed è un elemento marginale, forse anche lettera morta, dove essa, nel nostro secolo, sotto la pressione di una particolare situazione di crisi non si traduce in un appello teologico e politico per una radicale trasformazione dello stile di vita della chiesa medesima: esempio ne è la "Chiesa confessante" del tempo del nazionalsocialismo, influenzata da Karl Barth [14].

[12] C. Hill, *Antichrist in Seventeenth Century England*, London 1971.

[13] J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus* (Beiträge zur historischen Theologie, 42), Tübingen 1986 [2], pp. 324-354

[14] K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, I, Frankfurt-Berlin-Wien 1977; II, Berlin 1985. La riproposizione da parte ecclesiastica dell'antica escatologia ben altrimenti interpretata, oppure abbandonata, nel XVIII secolo, perlomeno nell'ambito della teologia evangelica all'insegna dell'Illuminismo, contraddistingue tanto il XIX che il XX secolo. Il profondo neodogmatismo di Karl Barth si inserisce in questa linea, ma il suo scopo effettivo non mi sembra risiedere propriamente in esso, quanto piuttosto nel distacco della Chiesa – da ultimo come associazione libera indipendente dallo Stato – da quella simbiosi con la cultura della società improntata all'imminenza che minaccia la sua essenza e dallo Stato moderno, a sua volta caratterizzato da tale cultura.

II.

Sotto una prospettiva così ampia è utile avere ben saldo il terreno sotto i piedi e fissare i dettagli decisivi nella loro combinazione storica. Un punto di svolta è rappresentato dal lavoro letterario compiuto da Gioacchino da Fiore nell'ultimo quarto del XII secolo. Su basi plausibili viene accettato quale anno di nascita una data intorno alla metà del quarto decennio, cioè il 1135; la sua estesa attività letteraria con un intero scrittorio, a noi tramandata, cade nei vent'anni tra il 1182-83 e la morte, avvenuta il 30 marzo 1202 [15]. In questi anni egli ha composto due grandissime opere molto complesse, altre cinque di medie dimensioni ed un'intera serie di scritti minori; fu sorpreso poi dalla morte mentre lavorava ad un'ultima grande opera. Ma all'inizio di questa straordinaria fase durata 20 anni, che ha elevato il suo nome ad importanza universale, egli si avvicinava già ai cinquant'anni ed è verosimile che i decenni trascorsi in precedenza attorno ad un grande studio della tradizione teologica ed esegetica abbiano comportato anche la redazione di alcuni *opuscula* probabilmente perduti. Un autore così infaticabile non nasce dall'inattività, anche se è stata una nuova decisiva intuizione a provocare l'instancabilità letteraria degli ultimi vent'anni. Si può dunque pensare che tra il materiale manoscritto anonimo del XII secolo si possa nascondere un qualche testo uscito dalla penna di Gioacchino durante la prima fase della sua produzione [16]. È

[15] H. GRUNDMANN, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XVI, 1960, pp. 437-546, ripubblicato in H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*, II, Stuttgart 1977, pp. 255-360 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, XXV, 2). Il riferimento si trova alle pp. 481 (prima pubblicazione), 227 (ristampa); 506=321.

[16] In un codice del tardo XII secolo, che si trova a Cosenza ed è di proprietà privata, si trova un commento *Super Cantica Canticorum*, il quale ci è stato indicato (da P. De Leo) quale una delle prime opere di Gioacchino (o di un suo allievo). Il codice viene indicato come «Beati Joachimi in Cantica» nella rilegatura in pergamena del *XVIII secolo* e in quel periodo dovrebbe essere appartenuto alla Biblioteca del monastero di S. Giovanni in Fiore. Il contenuto non permette però alcuna conclusione sulla paternità di

però poco probabile che ciò si possa provare, poiché nella cerchia attorno all'abate non ci poteva essere che scarso interesse per la tradizione e l'identità di questi testi scritti prima della sua svolta teologico-biblica verso una nuova e diversa visione.

Per la ricerca è invece di grande interesse il compito, finora svolto in maniera piuttosto approssimativa, di comporre una cronologia interna ed esterna dei suoi scritti autentici, che in parte sono stati realizzati parallelamente nel corso di molti anni. Una simile cronologia è presupposto essenziale per la comprensione tanto storico-genetica che sistematica della sua visione della storia, per la quale la conoscenza dei segni del tempo è elemento essenziale: di un presente vissuto, che si protrae per più di venti difficili ed intensi anni della storia della Chiesa e che si riflette anche nelle opere, benché per lo più nascosto da complesse riflessioni teologico-esegetiche.

Le conoscenze finora a disposizione su tale tema si devono sostanzialmente all'approfondita analisi di Herbert Grund-

Gioacchino, anche se sono evidenti alcune caratteristiche che si trovano anche in Gioacchino, come il trattamento non polemico degli ebrei (e qui io aggiungerei anche il tema dei figli da nutrirsi con "latte" anziché con alimenti solidi). Cfr. P. De Leo, *Una nuova opera di Giacchino da Fiore? Il "Super Cantica Canticorum" in un codice cosentino del XII secolo*, in *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale* (Atti del II Congresso Internazionale di Studi gioachimiti, 6-9 settembre 1984), a cura di A. Crocco, S. Giovanni in Fiore, Centro internazionale di Studi gioachimiti, 1986, pp. 435-488 (edizione di un estratto del testo pp. 451-488). Si deve però considerare che anche altri scritti minori di Gioacchino, nonché passaggi delle sue opere maggiori sono parenetico-esegetici o teologico-speculativi e non trattano delle peculiarità teologico-storiche e trinitarie di Gioacchino. Cfr. ad es. i dialoghi di Gioacchino con due noti monaci della sua cerchia *De prescientia Dei et de predestinatione electorum*, anch'essi pubblicati recentemente da P. De Leo (v. nota 82). Tanto dal punto di vista del contenuto quanto in considerazione della loro presenza nel manoscritto di Padova (Biblioteca Antoniana 322), la loro paternità è però provata in tutt'altro modo che per l'anonimo e indeterminato commento del cantico dei cantici. H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg 1950, p. 27, considera anch'esso i *Dialoghi* come un opera del primo periodo.

mann, da lui realizzata nei suoi ultimi anni di vita [17]; vi si sono aggiunte ben poche osservazioni di altri studiosi e editori. Ma questo compito deve essere ripreso in modo nuovo e completo, e si può procedere alquanto attraverso lo studio dei testi e dei manoscritti. Accosterò il vecchio al nuovo, che per me rappresenta il risultato provvisorio di un lavoro di dieci anni. Con gratitudine ricordo l'opportunità di riesaminare nuovamente i miei studi offertami da un corso estivo ad Assisi e Perugia nel 1987 e da una settimana di studio con giovani studiosi a S. Giovanni in Fiore nell'agosto del 1988; e con altrettanta gratitudine ricordo l'incoraggiamento di Raoul Manselli a continuare e ad approfondire lo studio di Gioacchino e della sua tradizione.

Inizio e conclusione sono rappresentati da due famosi scritti di Gioacchino, nei quali egli stesso parla delle proprie opere: la prefazione allo *Psalterium decem cordarum*, da lui redatta intorno al 1185-86 dopo la stesura dei tre libri facenti parte di quell'opera [18], e nel 1200 – presumibilmente all'inizio di quest'anno per lui importante dal punto di vista teologico-storico –, la lettera rivolta a tutti i lettori quale "testamento" per i suoi abati, priori e confratelli dell'ordine florense. In essa egli cita le sue opere principali già compiute ed esprime la sua intenzione di scriverne altre.

In questa testimonianza Gioacchino parla dell'incarico ricevuto da papa Lucio III (1181-1185) e papa Urbano III (1185-1187), e confermato da papa Clemente III nel 1188, di redigere i suoi scritti [19] nonché del compimento delle tre

[17] H. GRUNDMANN, *Neue Forschungen*, cit., pp. 15-64, 104, 114. Le altre asserzioni di Grundmann sui problemi di autenticità e di datazione sono racchiusi nell'indice del secondo volume dei suoi *Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart 1977, sotto le voci *Hauptwerke* e *Opuscula*.

[18] Vedi nota 34.

[19] «Sicut ex literis domini pape quondam Clementis (que apud nos sunt) percipi potest, ex mandato domini pape Lucii et domini pape Urbani nisus [ed.: visus] sum aliqua scriptitasse...» (*Expositio super Apocalypsim*, Venezia 1527, ristampa Frankfurt a M. 1964, f. 1ra). «Quum iubente et exhortante bone memorie Lucio papa predecessore nostro expositionem Apocalipsis et opus concordie inchoasse, et postmodum auctoritate domini pape Urbani

grandi opere: il *Liber Concordiae* in cinque volumi, l'*Expositio in Apocalypsim* in otto parti ed il *Psalterium decem cordarum* in tre volumi, accanto ad altri "scritti minori" «contro gli ebrei» e «contro gli oppositori della fede cattolica». Egli parla inoltre di opere future che gli potrebbe capitare ancora di scrivere fino alla sua morte «a edificazione dei fedeli cristiani e soprattutto dei monaci». Fino ad allora egli aveva potuto sottoporre al giudizio della sede apostolica, come previsto nell'incarico, solamente il *Liber Concordiae* nella sua forma emendata definitiva. Quindi, nel caso egli fosse morto, i monaci florensi avrebbero dovuto raccogliere il più celermente possibile tutte le rimanenti opere, terminate o meno, custodire in luogo sicuro gli "esemplari " di dette opere e presentare – a nome di Gioacchino – delle copie di esse all'esame ed approvazione o correzione della sede apostolica, esponendo al tempo stesso ancora una volta la fedeltà dell'abate alla sede apostolica e alla fede della Chiesa di Roma [20]. Que-

successoris ipsius composuisse dicaris, caritatem tuam monemur et exhortamur in domino per apostolica scripta mandantes, quatenus laboribus tuis in hac parte peroptatum et debitum finem imponens... ad utilitatem proximorum opus illud complere et diligenter studeas emendare veniensque ad nos quam citius opportunitas aderit discussioni apostolice sedis et iudicio ut presentes...» (*ibidem*, f. 1va/vb). Bolla di Clemente III dell'8 giugno 1188, JAFFÈ'-LOEWENFELD, *Regesta pontificum romanorum*, 1888, n. 16274.

[20] «Librum concordie quinque voluminibus incisum, expositionem apocalipsis octo partium titulis insignitam, psalterium decem cordarum tribus voluminibus comprehensum... ad consummationem perduxi, preter alia que in parvis libellis seu contra iudeos seu contra catholice fidei adversarios comprehendi, et si aliud dum sum in hoc corpore posse datur, ad edificationem fidelium Christi et maxime monachorum dare operam non postpono. Quia vero pro angustia temporum non potui hucusque opuscula ipsa preter librum concordie apostolico arbitrio presentare, ut a eo corrigerentur..., si me contigerit prius egredi ex hac luce quam ea possim, secundum quod accepi in mandatis – siquidem ea conditione suscepi dictanda ut meus quidem labor, eius vero in eis esset omnimodo magisterium – sedi apostolice presentare, rogo... coabbates meos et priores et ceteros fratres metuentes dominum et ea qua posse videor auctoritate precipio, quatenus presens scriptum aut exemplar habentes secum ac si pro testamento opuscula que hactenus confecisse videor, et si quid me de novo usque ad diem obitus mei contigerit scriptitare, quam citius poterint collecta omnia, relic-

sto testamento, purtroppo non conservato nel suo originale, porta la firma autentica di Gioacchino [21]; esso testimonia contemporaneamente l'intensa attività di copiatura che doveva essere stata condotta all'interno dell'ordine dopo la morte di Gioacchino, e quindi l'esistenza di uno o più efficientissimi scrittorii nell'ordine florense, o nella cerchia ad esso direttamente vicina [22], comunque in stretta collaborazione con lo *scriptorium* interno all'ordine.

Quindici anni prima – nella prefazione allo *Psalterium decem cordarum* – Gioacchino tratta dell'inizio di questa attività letteraria. Nel suo zelo d'un tempo egli sarebbe naufragato nell'intento di riconoscere la verità nella parola di Dio sulla via della studio *legendi*, dell'esercizio *lectionis divinae*: la verità si sarebbe allontanata da lui con un possente batter d'ali. In seguito egli avrebbe imparato ad amare la *Psalmodia* e nella muta preghiera del salmo gli si sarebbe rivelato moltissimo delle sacre scritture, che era invece rimasto precluso alla *lectio*. In tal modo, nella contemplazione e nel desiderio, egli sarebbe divenuto già cittadino della Gerusalemme celeste e secondo l' «uomo interiore» avrebbe contemplato la pace celeste già in discreta misura, ma la *cura familiaris* degli affari più o meno terreni della chiesa conventuale avrebbe strappato lui, come molti altri, a questa pace [23]. Tutto ciò si rifà alla

tis in salva custodia exemplaribus, apostolico examini representent, recipientes ab eadem sede vice mea correctionem [ed.: correptionem] et exponentes ei meam circa ipsam devotionem et fidem...».

[21] «Hoc scriptum feci ego abbas Ioachim et propria manu roboravi... Ego frater Ioachim abbas floris».

[22] Valeria De Fraja ritiene che il codice 322 di Padova provenga dal convento cistercense di S. Angelo di Frigilo, vicino a S. Giovanni in Fiore, perché uno degli scrittori sembra essere identico ad un monaco di questo monastero, la cui mano ci è nota da un diploma del 1219. Cfr. nota 85. Su S. Angelo di Frigilo cfr. A. PRATESI, *Un centro scrittorio sconosciuto nell'Italia meridionale*, in «Bullettino dell'Archivio paleografico italiano», NS, II-III, 1956-57, parte II, pp. 309-321.

[23] «Eram aliquando ego ipse anxius ad verba Dei et querebam per exercitium lectionis ad veritatis notitiam pervenire. Cumque ad eam per legendi studium properare flagrarem, assumens sibi pennas velut aquile longius quam erat recedebat a me. Cum autem positus in fervore novissimo cepi

storia della formazione di Gioacchino, ivi compresi gli anni trascorsi da monaco nel monastero cistercense di Sambucina, nella diocesi di Bisignano, a nord di Cosenza; quanto riportato alla fine si riferisce senza dubbio alcuno già agli anni trascorsi in veste di priore e di abate nel monastero benedettino di Corazzo, non ancora legato ad alcun ordine [24], nella diocesi di Martirano a sud di Cosenza, come testimoniato al più tardi nel 1177 [25].

Trascorsi alcuni anni nei quali egli, sospirando, si sarebbe trovato diviso tra *visio pacis* ed affari quasi secolari del convento, l'abate Geraldo ed i suoi confratelli lo avrebbero trat-

Dei causa diligere psalmodiam, multa mihi in scriptura divina psallenti sub silentio reserari ceperunt que antea legendo vestigare nequiveram. Non solum autem, sed et iam tunc sentire incipiebam quid illud sit...: 'Beati qui habitant in domo tua, domine; in secula seculorum laudabunt te' [Salmi 83,5]. Sed cum mihi, qui (ut iam videbatur) cogitatione et aviditate illius superne civitatis habitator effectus fruebar secundum interiorem hominem non modica visione pacis, accideret..., ut rursum ecclesie cura rei familiaris cogerer implicari negotiis monasterii, que... vere secularia sunt aut pene secularia iudicanda, compulsus sum iterum cum cordis gemitu... exclamare: 'Heu mihi...'[Salmi 119,5]». *Psalterium decem cordarum*, cit., f. 227 ra/ rb. In tutte le citazioni ho rettificato il testo secondo il manoscritto - modello corretto dello *Psalterium* nel codice padovano, Bibl. Antoniana 322.

[24] Prima del 1177, sotto papa Alessandro III (morto nel 1181) Corazzo ottenne le stesse libertà dei monasteri cistercensi nei confronti del potere vescovile, senza dubbio perché adottò le usanze di quest'ordine e, già sotto la guida di Gioacchino, voleva affiliarsi ad un monastero cistercense. Nel 1183-84 tuttavia, quando Gioacchino cercò inutilmente la affiliazione a Casamari, esso non era ancora aggregato all'ordine. L'aggregazione a Fossanova è testimoniata al più tardi nel 1188, ovvero subito prima che Gioacchino lasciasse Corazzo, e nel 1192 il capitolo generale dell'ordine considera Gioacchino abate cistercense e biasima la sua assenza, mentre negli stessi anni intorno al 1190 l'abate Goffredo d'Auxerre (nel 1171 abate a Fossanova, nel 1176 abate a Hautecombe, casa madre di Fossanova) scrive contro Gioacchino: «Che egli indossi le vesti del nostro ordine e si faccia passare quando vuole per monaco e abate del nostro ordine, gli concilia molte persone. Lo era un tempo ma già da anni...» La continuazione a senso doveva continuare così: «non appare più nel capitolo» oppure «ha abbandonato il suo convento». H. GRUNDMANN, *Zur Biographie*, cit., pp. 276 = 459, 306-309 = 409-493, 360 = 546.

[25] H. GRUNDMANN, *Zur Biographie*, cit., pp. 303 = 487.

tenuto nella badia cistercense di Casamari, a sud di Roma, ed avrebbero stretto con lui un indissolubile legame d'amore; il giorno di Pentecoste, quindi, sarebbe subentrata una nuova svolta interiore della conoscenza. Ciò fa riferimento agli anni che corrono dal tardo autunno-inverno 1182-83 all'estate o all'autunno 1184, anni nei quali Gioacchino secondo la testimonianza oculare di Luca, allora giovane monaco a Casamari e più tardi arcivescovo di Cosenza, fu ospite in quel convento per circa un anno e mezzo [26]. Un'altra biografia di Gioacchino cita quale scopo di questa visita il proposito di affiliare il monastero di Corazzo a quello di Casamari, dopo un vano tentativo con il monastero di Sambucina [27]. A detta di Gioacchino, ambedue i monasteri cistercensi avevano respinto la proposta «propter paupertatem et inopiam monacorum», il che può benissimo riferirsi all'indigenza tanto di Corazzo che di Sambucina o Casamari. Ad ogni modo Luca stesso chiama Gioacchino «filius Sambucinae filiae Casaemarii»: Sambucina era dunque badia figlia di Casamari e Gioacchino personalmente, un tempo monaco di quel convento, anche a Corazzo era «filius Sambucinae». Qui si può gettare uno sguardo su una varietà di rapporti, tra monasteri cistercensi e singoli cistercensi al di fuori del legame con l'ordine, maggiore di quella che ci consentono di riconoscere le norme costitutive dell'ordine. Gioacchino era e rimase un caso insolito nella comunità cistercense. Solamente nel 1188 egli riuscì ad annettere Corazzo alla badia di Fossanova, a sud di Roma, non distante da Casamari.

A Pentecoste del 1183, durante la recitazione di un certo numero di salmi, in onore dello Spirito Santo e della ricor-

[26] «Mansit in Casa-Marii...quasi uno anno et dimidio», e cioè a cominciare nel secondo anno di pontificato di Lucio III, che iniziò l'1 settembre 1182. H. GRUNDMANN, *Zur Biographie*, cit., pp. 352 s.=539.

[27] «Factus...abbas Curatii, non multo post voluit cum consilio fratrum reddere Curatium monasterio Sambucine. Quod Sambucina noluit recipere propter paupertatem, ut dicebat, et inopiam monacorum. Demum cum consilio eorum ivit Casamariam et voluit ei reddere predictum monasterium. Et illi similiter responderunt sicut Sambucinenses». H. GRUNDMANN, *Zur Biographie*, cit., pp. 346=532.

renza di Pentecoste, cioè durante l'offertorio davanti all'altare della chiesa del convento, avvenne ciò che la letteratura chiama la «visione di Pentecoste» di Gioacchino [28]. In realtà è stata più un'intuizione geometrica. Essa accadde nell'ambito della recita dei salmi quale via, sopra descritta, per una più profonda conoscenza spirituale della verità delle Scritture con l'aiuto di Dio, in luogo della via della libera volontà dell'uomo, come egli definisce la *lectio* non meditativa da lui precedentemente praticata [29]. Ed essa è legata ad un improvviso vacillare della fede, ad una timorosa *haesitatio* sulla conoscibilità e credibilità del centrale articolo di fede su Dio uno e trino, che sorprese Gioacchino in meditazione davanti all'altare: «come fosse troppo difficile da capire o credere, che le tre persone fossero un solo Dio e che il Dio uno fosse al tempo stesso nient'altro che le tre persone della divinità». Con grande spavento, cioè in ansia per la salvezza della propria anima, Gioacchino evocò lo Spirito Santo per conoscere il mistero della Trinità, quello spirito tramite il quale il Signore aveva promesso ai cristiani l'intelligenza di ogni verità (Giovanni 16,13). Cominciò a salmodiare per concludere il numero dei salmi che s'era proposto ed ecco apparire dinanzi allo sguardo del suo spirito l'immagine del «salterio decacorde», di quello strumento a corde di forma triangolare del quale parla due volte il libro dei salmi (Salmi 33,2; 92,4) [30].

[28] B. Mc Ginn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York - London 1985, p. 22; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford 1969, pp. 21 ss., parla di "illumination", "revelation".

[29] «Multi desiderantes sapientiam dederunt studium lectioni, institerunt doctrine; nec tamen ad ipsius medullam pervenire permissi sunt, quia non sunt arbitrati intrandum esse per gratiam, sed magis per liberum arbitrium quod non profuit ab initio innitentibus super eo» (*Psalterium decem cordarum*, cit., 227ra).

[30] «Interea cum ingrederer oratorium et adorarem omnipotentem Deum coram sancto altari, accidit in me velut hesitatio quedam de fide Trinitatis, ac si difficile esset intellectu vel fide esse tres personas unum Deum et unum Deum tres personas. Quod cum accideret timui valde et conterritus vehementer compulsus sum invocare Spiritum Sanctum..., ut ipse mihi dignaretur ostendere sacrum misterium Trinitatis, in quo nobis promissa est a Domino omnis notitia veritatis [Giov. 16,13]. Hec dicens cepi psalle-

Qui si sarà trattato più particolarmente del salmo 92, nel quale si parla della grandezza delle opere e della profondità del pensiero di Dio: «Uno stolto non lo conosce, il folle non lo discerne» – infatti come germogliano gli empi che tuttavia saranno annientati per sempre dal Signore, «e il fiorire dei giusti annuncerà quant'è retto il Signore». «E nella forma del salterio decacorde mi si rivelò così nettamente il mistero della santa Trinità che sentii l'immediato bisogno di gridare: quale Dio è tanto grande quanto il nostro? Tu sei un Dio che fa miracoli». Come che sia, in quel momento dell'intuizione geometrica del rapporto di unità della sostanza e della trinità delle persone sorse in Gioacchino la nuova percezione dell'unità della sostanza o essenza divina, che esiste non separata per sé ma nella triade delle persone, eterna e al tempo stesso storica, tanto quale critica della formulazione prescolastica della dottrina trinitaria ad opera di Pietro Lombardo [31] quanto come principio dello sviluppo storico-esegetico del particolare agire delle tre persone nel succedersi dei tempi passati e futuri. Questa scoperta si inserisce cronologicamente nel lavoro appena iniziato del grande *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, che deve aver occupato perlomeno i mesi trascorsi a Casamari fino al giorno di Pentecoste del 1183 e nel quale si tratta principalmente del parallelismo tra il corso della storia dell'antico popolo di Dio e quello del nuovo; da tale parallelismo risulta la possibilità di estrapolare un terzo futuro sviluppo parallelo quale opera peculiare della terza persona della Trinità, dello Spirito Santo, che proviene dal Padre e dal Figlio. Gioacchino dice espressamente che l'opera della *Concordia* fu iniziata per prima [32] e solo la percezione

re, ut ad propositum numerum [scil. psalmorum] pervenirem. Nec mora occurrit animo meo forma psalterii decacordi, et in ipsa tam lucidum et apertum sacre mysterium Trinitatis, ut protinus compellerer exclamare: 'Quis Deus magnus sicut Deus noster...'». (Salmi 76, 14) (*ibidem*, 227 rb/va).

[31] Il nome del Lombardo viene citato espressamente da Gioacchino nel trattato *De vita sancti Benedicti* (vedi note 51 e 60).

[32] «Quamvis post opus concordie quod incepimus primo, et expositionem apocalipsis, que (ignorante me omnimodis exitum rei) nescio qua Dei providentia ex eodem primo opere nascendo processit, spiritui sancto...hoc

della Trinità nella sua storicità permise il passaggio dal duplice parallelismo, legato al passato, della storia del Vecchio e del Nuovo Testamento al terzo parallelismo orientato verso la fine dei tempi, dalla duplice alla triplice *concordia* delle opere della Trinità indivisa. Ciò si trova nel primo trattato del secondo libro della *Concordia* (C. 4-6, 9),[33] che deve dunque essere posto in relazione temporale con la rivelazione di Pentecoste. Subito dopo la Pentecoste del 1183 Gioacchino stese il primo libro del Salterio, *Sulla contemplazione della Trinità*, un trattato che in stampa occupa quindici grandi pagine doppie, mentre invece solamente due anni dopo a Corazzo, ossia nel 1185-86, scrisse il voluminoso secondo libro ed il brevissimo terzo [34], e da ultimo la prefazione all'intera opera. Nel frattempo però, sia prima che dopo quella Pentecoste, dal lavoro intorno alla *Concordia* che continuava a procedere, – come scrive Gioacchino stesso nel 1186 nella prefazione – si sviluppò l'*Expositio in Apocalypsim* quale terza grande opera, le cui prime tracce di composizione sono da ricercare e quindi datare nel periodo del primo o del secondo libro della *Concordia* [35]. Quest'opera fu comunque iniziata in buona

tertium opusculum dedicare decreverim...» (*Praefatio* allo *Psalterium decem cordarum*, f. 227 va/vb).

[33] Nell'edizione di Venezia del 1519 alle pp. 8 ss. Il primo libro che descrive solamente le lotte del popolo d'Israele, comprende solo le pp. 1-5. Se ne può dedurre quindi che non fosse stato cominciato da molto. *Divini vatis Abbatis Joachim liber concordie novi av veteris testamenti: nunc primo impressus...*, Venetiis... per Simonem de Luere... 1519. Ristampa anast.: JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Frankfurt/Main 1964 (1983[2]). Nuova edizione di E.Randolph DANIEL, *Abbot Joachim of Fiore: Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (Transactions of the American Philosophical Society, 73, 8), Philadelphia 1983 (contiene i libri da I a IV).

[34] «Mox subscripti operis librum primum in ipso monasterio positus inchoavi et ex parte perfeci, secundum vero et tertium non ibi tunc nec eodem tempore, sed quasi post duos annos» (*Praefatio*, cit., 227 va). Nella stampa si trova erroneamente "experte" per "ex parte".

[35] V. nota 32. Da consultare è anche la seguente affermazione, contenuta nel posteriore *Enchiridion super Apocalypsim* (v. più avanti pp. 119 ss.), secondo la quale Gioacchino avrebbe descritto nella *Concordia* la corrispondenza delle opere del «secundus status» (da Cristo in poi) fino al presente alle opere del Vecchio Testamento «semplicemente asserendo» («simplici

parte già a Casamari ed il terzo libro della *Concordia* spiega dettagliatamente nel secondo trattato l'apertura del Settimo Sigillo dell'Apocalisse e presuppone già il lavoro relativo al commentario all'Apocalisse [36].

Il commento all'Apocalisse non è stato però redatto seguendo dall'inizio alla fine il testo dell'Apocalisse. Lo dimostra un'annotazione contenuta nel secondo libro dello *Psalterium*, redatto nel 1185-86, la quale rinvia ad un'interpretazione della

assertione»), poiché la storia della Chiesa non vale quale fonte di rivelazione («historie quas ecclesiasticas dicimus, minus authenticae iudicantur»). Quindi egli avrebbe voluto confermare ciò sulla base dell'Apocalisse canonica. «Denique et ego cum hunc librum [cioè l'Apc] lectitare cepissem et adhuc concordiarum sacramenta nescirem, quo illuc impetu ad primum ductus sum nescio, Deus scit [cfr. 2 Cor 12, 3]. Unum scio, quod nequaquam historiarum peritia ad concordie notitiam perductus sum, sed sola preteritorum operum, hoc est, testamenti veteris comparatione pulsatus, credens discordare non posse in corpore quod in capite [scil. Cristo come testa del corpo della Chiesa] concors inveni, nec otiosum fore in reliquis sanctis quod in patriarchis et apostolis concordare perpendi, dedi operam in hoc ipso, ut quantum Deus mihi concederet testamentorum concordiam compilarem, sed an scrupolosis mentibus satisfecerim nescio» (JOACHIM OF FIORE, *Enchiridion super Apocalypsim* [Pontifical Institute for Mediaeval Studies], Toronto 1986, r. 1246-1264, f. 37 r/v). Anche qui ho corretto il testo secondo i manoscritti. Esso è da intendere nel senso che la prima "lectio" dell'Apocalisse cade in un'epoca precedente nella quale Gioacchino ancora ignorava l'idea della *Concordia* dei due Testamenti, parallela dal punto di vista temporale (a differenza della corrispondenza puramente tipologica nella quale le "figure" del Vecchio Testamento trovano la loro realizzazione spirituale in Cristo). A questo nuovo concetto egli non è giunto poi sulla base della conoscenza delle "storie", ma (nel confronto degli eventi del Vecchio Testamento con quelli della storia della Chiesa) attraverso la fede che le corrispondenze (accettate generalmente nell'esegesi) tra Vecchio Testamento e Cristo, ritenuto la testa dell'intero corpo della Chiesa secondo la tradizione paolino-agostiniana, dovessero mostrarsi, come nella testa e negli apostoli della Chiesa primitiva, anche nell'estendersi del corpo di Cristo nella successiva età della Chiesa. Presupposto del perfezionamento dell'esegesi tipologica attraverso Gioacchino è dunque l'idea agostiniana della Chiesa quale «totus Christus». In merito cfr. D. WYRWA, *Christus praesens. Ekklesiologische Studien zu Augustin und Leo dem Grossen*, Theol. Habilitationsschrift (Kirchliche Hochschule), Berlin 1987.

[36] La prova diretta di ciò si trova nella *Concordia* III, parte 1ª, cap. 14 (ed. Venezia 1519, f. 31va), ove Gioacchino si riferisce all'interpretazione dell'Apocalisse. Egli vi ha spiegato in modo sufficiente la comprensione spiri-

quinta parte dell'Apocalisse. Il citato inizio di questa quinta parte dev'essere stato scritto quindi al più tardi contemporaneamente al secondo libro dello *Psalterium*, vale a dire prima

tuale della distribuzione delle terre alla seconda metà della tribù di Manasse e alle altre nove tribù di Israele, che non avevano ancora ricevuto l'eredità (dopo l'insediamento di Ruben, Gad e della prima metà di Manasse nelle terrre ad est del Giordano), ed aveva spiegato anche la corrispondenza del Nuovo Testamento a questa successione. Il passaggio in questione si trova proprio all'inizio del commento all'Apocalisse nell'esegesi di Apc 1,4 (ed. Venezia 1527, f. 27vb-29vb). Una difficoltà emerge tuttavia dall'osservazione fatta poco oltre nel commento all'Apocalisse (f. 29rb), ove Gioacchino parla di «cinque libri di Mosè, o meglio di cinque tipi di storie», «de quibus in opere concordie fecimus mentionem». Esse sarebbero state da Cristo svelate nel loro senso spirituale (rivelazione rappresentata simbolicamente nella moltiplicazione dei cinque pani d'orzo [Giov. 6,9]), prima che egli facesse esporre dai suoi servitori i libri "mistici" del Nuovo Testamento, per difendere la sazietà di quell'alimento di base con un cibo più ricco. Con ciò Gioacchino intende l'intelligenza delle scritture, a lui concessa e conducente al futuro, che lui vede simboleggiata nella divisione di sette pani (Marco 8,5). Essa viene descritta dopo la moltiplicazione dei cinque pani (Marco 6,38). Di questi cinque "genera historiarum" che Gioacchino descrive nei testi posteriori (*Enchiridion* all'Apocalisse, ed. BURGER, cit., r.58 ss., *Liber introductorius* all'Apocalisse, c. 1) come «cinque parti dell'intrico di storie del Vecchio Testamento», Gioacchino parla soltanto nel quinto libro della *Concordia*, scritto negli anni novanta (V, c. 85, f. 112vb, con rinvio alla fine del quarto libro, cfr. IV, c. 33, f. 56 va). Anche questo quarto libro è un testo più tardo, nel quale Gioacchino oppone resistenza ad oppositori ingiusti e ripete «quanto già detto più volte» (f. 56 vb: «ut ... obstruatur os loquentium iniqua, quod sepe diximus in opusculis nostris, cogimur dicere et in hoc loco»). Il rinvio alla *Concordia* all'inizio del commento all'Apocalisse, scritto nel 1184-85, si può spiegare in tre modi: 1) come riferimento ad una parte del testo della *Concordia* poi eliminato in fase redazionale; 2) come aggiunta redazionale posteriore al commento all'Apocalisse; 3) solamente come rinvio generico al passaggio attraverso le storie del Vecchio Testamento, presente nel primo libro della *Concordia*. Che Gioacchino avesse tracciato già all'inizio del lavoro un piano generale della *Concordia* (che tratta in primo luogo del «generalis cursus historiarum» e alla fine delle «quattuor speciales historiae» [Giuditta, Tobia, Giobbe ed Ester]), è dimostrato dal passo nel terzo libro, parte 1ª, c. 10 (f. 24vb): «Cetera in suis locis et maxime in libro quarto, qui erit generalis, ... opportune dicemus». I riferimenti interni alla *Concordia*, libri 1-4, sono documentati nell'edizione di E.R. DANIEL (cfr. nota 33) e mostrano che quest'opera fu composta in quella successione dei libri secondo un piano

del commento a testi anteriori dell'Apocalisse [37]. Gioacchino deve aver posto mano alla quinta parte dopo la prima parte, alla quale nella quinta parte rimanda [38]. Poco più avanti si trova però nella quinta parte anche un rinvio alla *ianua*, vale a dire all'introduzione del commento, che nella sua forma definitiva è stata composta solamente verso la fine dell'intero commento [39]; poco oltre – sempre nel quinto libro – si incontra un rinvio al quarto libro [40], che in questo punto per parte sua contiene un riferimento all'interpretazione di Daniele 12,1 proprio alla fine della *Concordia* (V, 117), terminata solo verso il 1196, ma presenta anche rapporti con un argomento che compare come spunto già fin nella prima bozza dell'introduzione al commento all'Apocalisse a noi pervenuta [41]. Si guarda dunque dentro un complicatissimo processo formativo del commento all'Apocalisse, la cui prima parte, che tratta dei messaggi per le comunità dell'Asia mino-

d'insieme. Il rinvio dell'editore (DANIEL, p. 435) per il libro IV, c.40, alla terza parte del commento all'Apocalisse non può però corrispondere letteralmente, perché questa terza parte fu scritta solamente nel 1196 (v. più avanti nota 83).

[37] *Psalterium* f. 249 rb, rinvia all'*Expositio in Apocalypsim* ff. 179 vb-181va.

[38] *Expositio*, cit., f. 184vb («in parte prima huis libri dictum est»); al f.185 rb si trova anche un rinvio ad alcuni temi trattati poche pagine prima (f.181va-182ra).

[39] *Ibidem*, f. 186va. L'oggetto (il *proprium* in ogni parte dell'Apc e quello che tutte le parti dell'Apc e tutte le età della Chiesa hanno in comune) viene trattato nella redazione conclusiva del *Liber introductorius* (c.17), nella prima versione dell'*Enchiridion* (alla r.1925 [f.58r]) e nella primissima versione conservata (ed. Huck [cfr. n. 80], pp. 298 s.). Anche questa prima *Praephatio* è a mio avviso da datare solamente dopo il 1188; cfr. l'introduzione alla mia nuova edizione (n. 80). Si deve dunque supporre che già nello stadio iniziale del lavoro fu steso un primo schizzo di un'introduzione, a cui si rimanda nella parte iniziale del quinto libro (esistente nel 1186). Cfr. note 80 e 83.

[40] *Ibidem*, f. 187 rb, rinvio a f. 158vb (libro IV, dist. 2): la "bestia" apocalittica iniziò ad agire con Erode, assassino dei fanciulli; la sua prima testa era la sinagoga degli ebrei.

[41] Si tratta qui del rapporto fra l'arcangelo Michele (Apc 12,7), che combatte contro il drago, e Pietro, «princeps in Ecclesia». Ciò viene anche menzionato nella prima stesura dell'introduzione all'Apocalisse (nella edizione di Huck citata a nota 80, p. 301).

re (c. 2/3), e l'inizio della quinta parte insieme ad una prima introduzione erano dunque presenti nel 1185 all'atto della stesura del secondo libro dello *Psalterium decem cordarum.*

Inoltre da un'ulteriore indicazione dell'arcivescovo Luca da Cosenza, che nel 1183-84 era stato al servizio di Gioacchino a Casamari quale *scriptor*, unitamente a questi fatti letterari, emerge in modo conclusivo che Gioacchino nel 1182-83 non si era recato a Casamari solamente per affiliare a quella la propria abbazia, ma anche per un bisogno di tranquillità per poter scrivere, poiché in lui stava maturando il grande progetto letterario della *Concordia.* Perciò egli aveva portato con sé due scrivani del suo monastero, i confratelli Giovanni e Nicolò, e a Corazzo chiese quale terzo scrivano all'abate Geraldo il suo notaio agli atti, ossia frate Luca, non appena notò l'arte di questi nello scrivere. Questo scrittorio di tre persone scrisse per un anno e mezzo, di giorno e di notte, sotto dettatura di Gioacchino, in parte nel monastero ed in parte nella limitrofa Grangia, una località ancor più tranquilla [42].

Un'ultima testimonianza ci permette ulteriori deduzioni sulla situazione di Gioacchino a Casamari e sul contesto nel quale avvenne il suo incontro con papa Lucio III a Veroli nel maggio 1184. Il testo, l'interpretazione della cosiddetta "*Sibilla samia*" ritrovata nel testamento di un cardinale morto poco tempo addietro, venne redatto da Gioacchino, ancora abate di Corazzo, dopo quell'incontro. Esso si trova tramandato per la prima volta nel manoscritto miscellaneo delle opere di Gioacchino, risalente al primo terzo del XIII secolo, opera di un grande scrittorio nelle immediate vicinanze di S. Giovanni in Fiore, conservato a Padova, e non vi è alcun motivo serio per dubitare della sua autenticità [43].

[42] H. GRUNDMANN, *Zur Biographie*, cit., pp. 353=540. I confratelli Giovanni e Nicolò divennero più tardi abate e priore di Corazzo; cfr. *ibidem*, pp. 281=464, nota 1. A Giovanni è indirizzato anche lo scritto *De articulis fidei* ed un confratello Nicolò è l'interlocutore nel secondo dei dialoghi *De prescientia Dei et predestinatione electorum*, v. sotto nota 82.

[43] H. GRUNDMANN, *Kleine Beiträge über Joachim von Fiore*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 48, 1929, pp. 140-149, ristampato in H. GRUND-

Che papa Lucio facesse sottoporre all'esegesi di Gioacchino questo testo apocrifo può essere difficilmente inteso altrimenti da una sorta di prova della serietà dell'iniziata interpretazione dell'Apocalisse di Gioacchino. Il modo in cui Gioacchino lo spiega, sempre alla luce di profezie bibliche, che sono di centrale importanza anche nelle sue opere maggiori, si accorda pienamente con quel riserbo critico contro i trattati apocalittici apocrifi, che egli raccomanda nella prefazione alla *Concordia*, scritta nel 1196. Qui si trova comunque lo schema dell'analogia delle sette persecuzioni del Vecchio e del Nuovo Testamento, schema che viene menzionato per la prima volta alla fine del primo libro della *Concordia* e che viene poi portato a compimento nel terzo libro. Si ha qui dunque al tempo stesso una prova ulteriore apparsa poco più tardi a testimonianza dell'inizio dell'interpretazione dell'Apocalisse, sorta «nescio qua Dei providentia» dalla *Concordia*, e fu su ambedue i piani di lavoro che si estese quindi l'autorizzazione di papa Lucio. Inoltre è degno di nota il riserbo con il quale Gioacchino nell'interpretazione della Sibilla allude senza far nomi alla nuova Babilonia e al suo re, cioè Barbarossa, e nello stesso stile di testi successivi parla della caduta di Babilonia profetizzata nell'Apocalisse, per ammonire i superbi figli di Babilonia che si dicono cristiani senza ragione, e parla al tempo stesso dell'impossibilità di colpire questi superbi con l'anatema [44]. Se ne ottiene una visione indiretta della si-

MANN, *Ausgewählte Aufsätze*, cit., II, pp. 74-84. Il testo è pubblicato da B. McGINN, *Joachim and the Sibyl*, in «Citeaux. Commentarii Cistercenses», 24, 1973, pp. 97-138, a pp. 129-138.

[44] Ed. B. McGINN, rr.108 ss.: Quale Babilonia distruggeranno i dieci tiranni che precedono l'Aanticristo (Apc 17,16)? «Numquid Chaldaeorum metropolim? Minime, sed illam quam ipsa designabat. Quae igitur Babylon ista sit, quae Chaldaea, quis rex Babyloniae, me intelligere vos arbitror; sed malo interim ista scribere quam signare ... Omnem auctoritatem princeps Chaldaeorum, ut prudentibus loquor, arripiet, ut eius praeiudicio rectores ecclesiarum subdantur ... Non licebit pastoribus auctoritate virgarum coercere superbos nec furorem homicidarum gladio percutere anathematis ... Sed hac quantotius transmigratione peracta evigilabit Omnipotens contra Babylonis delicta ... Audite hoc, audite, filii Babylonis qui nomine Christiano sine causa utimini». «Frustra confidit de Christiano nomine qui Christi humilitatem non servat» (r.213).

tuazione delle discussioni curiali sul rapporto con l'impero di Barbarossa. Notoriamente sotto Lucio e Urbano III si seguì una linea prudente, quale qui raccomanda anche Gioacchino, e cinque mesi dopo l'incontro di Veroli si tenne a Verona una grande assemblea comune, dalla quale tra l'altro derivarono i decreti rispettivamente papale ed imperiale contro gli eretici [45]. Infine val la pena di ricordare anche la predizione fondata su Paolo e sul Vecchio Testamento della conversione degli ebrei, parallelamente all'ammonimento rivolto ai cristiani e agli ordini antichi minacciati dalla cecità e dall'esaurirsi dello spirito religioso. La contemporanea battaglia nell'imminenza della fine dei tempi andava condotta con armi spirituali, non temporali, ed i confratelli dovevano essere risvegliati dal loro sonno spirituale [46]. Un'aggiunta posteriore è certamente la frase conclusiva, che parla dell'approvazione da parte di papa Lucio di questa interpretazione della Sibilla e del suo invio a tutte le «chiese madri», cosa della quale non è rimasta alcun'altra traccia [47].

Con quest'opera del 1184-85 dovrebbe essere posto un *terminus post quem* per lo scritto *Contra Judaeos*, scritto di diffida alla conversione degli ebrei; una sua datazione più precisa tra il 1185 ed il 1200 non è ancora possibile, ma si può pen-

[45] H. KAUFFMANN, *Die italienische Politik Kaiser Friedrichs I. nach dem Frieden von Constanz (1183-1189)*, Greifswald 1933, pp. 17-37. Sull'amico dei cistercensi Lucio III cfr. K. WENCK, *Die römischen Päpste zwischen Alexander III. und Innozenz III. und der Designationsversuch Weihnachten 1197*, in *Papsttum und Kaisertum. Festschrift Paul Kehr*, München 1926 (ristampa Aalen 1973), pp. 415-474, alle pp. 418-425 (critico in merito J. HALLER, *Das Papsttum*, III, nell'appendice).

[46] Ed. B. McGINN, righe 154 ss., 256 ss., 334 ss. Sui singoli corsi delle lotte escatologiche prima dell'apparire dell'ultimo Anticristo non vi sono ancora in questo testo, che ne conferma anche la redazione nel maggio 1184, le differenziazioni manifestatesi più tardi. La stesura nella forma attuale è avvenuta successivamente, come mostrano l'introduzione e la conclusione (r.10 ss., 344 ss.). Cfr. anche l'interpretazione data da R. LERNER, *Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore*, in «Speculum», 60, 1985, pp. 553-590, qui pp. 555 ss.

[47] *Ibidem*, righe 356-361.

sare agli anni novanta, nei quali aveva ricevuto forte incremento il lavoro alle opere principali [48].

Le successive date certe della produzione letteraria di Gioacchino sono l'esortazione dell'8 giugno 1188 di papa Clemente III a concludere e presentare le due opere maggiori, la *Concordia* e il commento all'Apocalisse, nonché la menzione dei papi Lucio e Urbano da parte di Gioacchino come già deceduti: durante il loro pontificato la pace conclusa sotto Alessandro III con l'imperatore era stata nuovamente incrinata e la Chiesa oppressa oltre le sue forze. Questa annotazione si trova alla fine del quarto libro della *Concordia* ossia nella parte centrale dell'opera [49]. Gioacchino non è dunque arriva-

[48] Nell'interpretazione della Sibilla cosiddetta "samia" del 1184 si trova la frase «Confidat iam nunc Judeus quia eius curatio prope est» (ed. B. McGINN, r. 224) e si indicano il ritorno a casa di Tobia e l'inno di Zacccaria, due testi che alla fine di *Adversus Iudeos* sono rinfacciati agli ebrei come esempio della concordia di ambedue i Testamenti. A. FRUGONI, *Adversus Iudeos di Gioacchino da Fiore* (Fonti per la Storia d'Italia 95), Roma 1957, p. 95, r. 9; p. 100, r. 16. Il trattato è un "verbum pacis" verso gli ebrei in vista della loro profetizzata ed imminente conversione alla fine dei tempi (p. 3, r. 7; p. 100, r. 17; p. 85, r. 7), per la quale devono trovarsi pronti spontaneamente. Il rimando che non si rinviene nei primi scritti di Gioacchino, ai "Patareni" che rifiutano il Vecchio Testamento (p. 57, r.38) può contenere un'indicazione, non vincolante, per una datazione non troppo precoce del trattato contro gli ebrei. In questo senso ritengo convincente piuttosto la circostanza per cui l'attesa della conversione degli ebrei, manifestata nel 1184, con lo sviluppo degli avvenimenti escatologici debba raggiungere per Gioacchino una crescente urgenza. D'altro canto il trattato, ben elaborato, che confuta l'interpretazione solamente letterale del Vecchio Testamento deve situarsi piuttosto prima del grande lavoro conclusivo redazionale, in una pausa di lavoro di Gioacchino, ossia tra il 1190 ed il 1195, quando la *Concordia* essenzialmente era compiuta.

[49] *Concordia*, IV, c.23. H. GRUNDMANN, *Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 19, 1963, pp. 353-396, a pp. 378-385, sostiene che il testo dovrebbe «esser stato scritto prima ancora della morte di Urbano III (20 ottobre 1187)» il che è escluso però secondo il testo, e l'argomentazione di Grundmann è speculativa (sotto il successore di Gregorio VIII Gioacchino si sarebbe «potuto esprimere in modo più scoperto», pp. 379=386). Alle pp. 359=361 (nello stesso saggio) Grundmann si esprime a sua volta più cautamente: «già all'epoca di Urbano III o subito dopo, intor-

to a metà dell'opera prima del 1188, e poche pagine più avanti si trova una menzione degli «opuscula nostra», nei quali verrebbe già detto frequentemente quanto affermato di nuovo in questo punto [50]. Si tratta del passaggio dal secondo *status* trinitario al terzo *status*, ovvero l'ampliamento della duplice concordia del Vecchio e del Nuovo Testamento a triplice concordia, ossia al corso degli eventi nel terzo *status*, quello della fine dei tempi, corso che andrà definito analogamente alla duplice *concordia*. Si potrebbe dunque datare ipoteticamente tutte le opere nelle quali si rinvenga questo riferimento nel periodo tra la cosiddetta «visione di Pentecoste» del 1183 e la metà della redazione della *Concordia*, vale a dire nel 1188. A quest'epoca appartiene in ogni caso anche un'opera che per altri motivi certi si deve datare al 1188, il trattato *De vita sancti Benedicti* [51]: in esso Gioacchino riflette la

no al 1187-88». Io ritengo che sulla base di questo testo si potrebbe solamente ammettere la morte di Urbano III come *terminus post quem* per la conclusione del quarto libro della *Concordia* e, dato che il quinto libro è tanto ampio quanto i primi quattro libri messi insieme, e fu concluso al più tardi nel 1196, il completamento del quarto libro potrebbe cadere negli anni tra il 1188 ed il 1190, più facilmente 1190 che 1188.

[50] *Concordia*, IV, c.33. Con "opuscula" Gioacchino definisce nel testamento tutte le sue opere, non solamente i "parvi libelli" (vedi n.20).

[51] Ed. C. BARAUT, *Un tratado inédito de Joaquín de Fiore: De vita Sancti Benedicti et de Officio divino secundum eius doctrinam*, in «Analecta Sacra Tarragonensia», 24, 1951, pp. 33-122. Cfr. H. GRUNDMANN, *Neue Forschungen*, cit., pp. 112 ss. La datazione al 1186-87 fatta da Baraut, e che Grundmann riprende, risulta da un malinteso su un testo citato in forma abbreviata (BARAUT, *ibidem*, p. 39, n.17; H. GRUNDMANN, *Zur Biographie*, cit., pp. 309=493); cfr. il testo completo alla nota 53. Grundmann pensa giustamente che il trattato (incompleto) sia stato scritto a Petralata, non lontano da Corazzo, «per così dire la testimonianza letteraria dello stadio intermedio a Petralata fra Corazzo e Fiore, tra cistercensi e florensi». Ciò si accorda con la datazione alla Quaresima del 1188, che Luca da Cosenza, allora ancora monaco a Casamari, trascorse nuovamente presso Gioacchino (H. GRUNDMANN, *ibidem*, pp. 309=493 e pp. 355=541: «Feci apud eum in Petralata quadragesimam totam»). La decisione a favore di questo soggiorno di Luca nel 1188 (non nel 1187) si evince dalla inequivocabile datazione del trattato in quell'anno e dal fatto che Luca, di nuovo al servizio di Gioacchino quale scrivano, dice che Gioacchino in quel tempo avrebbe «scritto, letto o pregato in continuazione». Anche Stephen Wes-

storia passata e presente del monachesimo benedettino, cioè il suo declino e il suo rinnovamento nell'ordine cistercense, e lo presenta come l'ordine, col quale il futuro terzo *status*, l'età dello spirito, si prepara in mezzo al secondo *status*. Si tratta qui della motivazione diretta dell'imminente trasferimento dal cenobio cistercense, simboleggiato tra gli altri dalla sorella di Benedetto, S. Scolastica, ed avente il dono della *caritas*, della socialità, fino alla cima del monte ove vive Benedetto, per giustificare il passaggio da S. Maria (nome di tutti i monasteri cistercensi) a S. Giovanni evangelista, apostolo e profeta dell'ultima età delle persecuzioni e dell'età della pace prima dell'apparizione dell'ultimo Anticristo [52]. Per l'esatta datazione è importante un'allusione alla caduta di Gerusalemme e ai novanta anni prossimi a concludersi, a partire dalla fondazione di Citeaux, dopo i quali il nuovo terzo ordine dovrebbe subentrare; dunque prima della partenza da Corazzo nel 1189 ma dopo la caduta di Gerusalemme (4 ottobre 1187): con una certa precisione nei primi mesi del 1188 [53].

Da questo trattato scritto «prima di Pasqua» nel 1188 (c.6, r.12) si evidenzia inoltre la datazione della parte più vecchia del commento all'Apocalisse, che fu iniziato a Casamari. Infatti Gioacchino riferisce in ambedue di una illuminazione avuta la notte di Pasqua (al solito chiamata «visione di

sley – in una indagine del resto meritevole – fa sua la datazione erronea del trattato al 1186-87: S. WESSLEY, «*Bonum est Benedicto mutare locum*». *The Role of the «Life of St. Benedict», in Joachim of Fiore's Monastic Reform*, in «Revue Bénédectine», 90, 1980, pp. 314-328, a p. 317.

[52] Ed. C. BARAUT, cc. 13-15. Cfr. in merito la trattazione dell'ordine cistercense alla fine del IV libro della *Concordia*, IV, cc.33-39; ed. Venezia 1519, pp. 58 ss.; ed. DANIEL, p. 415, r.160-p. 421, r.297). Alla fine di questo capoverso Gioacchino si contrappone in modo chiaro agli oppositori nell'ordine cistercense.

[53] C. BARAUT, c. 27: l'escatologico undicesimo re (Dan 7,24) sottometterà la città santa (Apc 11,1 s.): «Hoc ad litteram intelligi puto de sancta civitate Ierusalem que hactenus Latinorum fuit...»; c. 31: «Ab exordio Cisterciensis ordinis usque ad paucos annos, qui post presentem futuri sunt, tres annorum tricenarii complendi sunt, videlicet circa annum millesimum centesimum et nonagesimum, in quibus tertius ordo confortatus et auctus tria cantica suprascripta cum alleluia cantabit».

Pasqua») [54], a partire dalla quale e fino al 1188 per tre anni egli avrebbe esplorato i campi del Vecchio e del Nuovo Testamento, per così dire alla ricerca di Benedetto nascosto per tre anni nella grotta, ma colui che era celato nella grotta non era apparso; salvo che questi ora doveva fare la sua entrata, poiché anche Elia era riapparso il terzo anno. È il tempo in cui la pietra sarebbe dovuta rotolare via «più del solito» dal sepolcro, cosicché la «verità spirituale» risorgesse dalla tomba [55]. Evidentemente Gioacchino si trovava nel periodo subito precedente al suo esodo spirituale e fisico da Corazzo, legato al passaggio alla conoscenza spirituale delle scritture, che caratterizza la terza età che ora deve cominciare. La conoscenza iniziata a Pasqua di tre anni prima è una intuizione biblica e storico-ermeneutica che Gioacchino descrive più precisamente all'inizio del commento all'Apocalisse (Apc 1,10): è l'analogia degli otto giorni della settimana di Pasqua, fino al lunedì nel quale Gesù ad Emmaus rivelò ai due giovani le Scritture, con le otto parti che, secondo Gioacchino, compongono il libro dell'Apocalisse, che si rifanno alle età della Chiesa ed al cui termine subentrerà la totale conoscenza spirituale delle Scritture. Questa piena conoscenza si annuncia già con questa intuizione e favorisce una nuova esplorazione delle Scritture nel loro insieme con riguardo alla sesta e settima età della Chiesa o alla terza età dello spirito, che avrà inizio proprio allora.

Questa conoscenza ermeneutica cade dunque nell'anno

[54] B. McGinn, *The Calabrian Abbot*, cit., p. 21 e indice s.v. *Visions* (ad es. p. 42, n. 70); M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., p. 23.

[55] Ed. C. Baraut, c. 6: «Et nobis ... in nocte diei paschalis sermo hic factus est, ita ut ex eo usque ad presens ... transiremus universa, scilicet veteris et novi Testamenti ora lustrantes, et necdum nobis apparuit qui latebat in antro per annos tres [Benedetto nascosto nella grotta per tre anni] nisi modo quippe, cum et Helias anno tercio apparuisse legatur [1 Re 18,1]. Utique et annus iste tercius est, quo taliter ambulare cepimus, et in hac quippe sollempnitate paschali complebitur et die, quem tercium sacra Scriptura cognominat. Denique et tempus istud, secundum quod alibi disputavimus, resurrectionis est, quia necesse est ut hoc tempore amoveatur lapis pre solito et spiritalis veritas de monumento ascendat».

1185, dopo il ritorno da Casamari a Corazzo, e poiché Gioacchino in questo punto nel commento all'Apocalisse dice di essere rimasto arenato per un anno sulla comprensione di queste parole del primo capitolo («Nel giorno del Signore fui afferrato dallo Spirito») e di aver trovato a Pasqua la nuova comprensione [56], diviene dunque chiaro che Gioacchi-

[56] *Expositio super Apocalypsim* (ed. Venezia 1527, f. 39 rb). «Cum ... pervenirem ad locum istum [Apc 1,10: Fui in spiritu dominica die], tantam fateor difficultatem et quasi preter solitum perpessus sum angustias intellectus, ut sentiens oppositum mihi lapidem ab ostio monumenti hebetatus subsisterem et ... relicto loco ipso intacto ad sequentia pertransirem ... Cumque me occupatum in multis hoc ipsum oblivio procul duceret, factum est verso anni circulo diem adesse paschalem mihique circa horam matutinam excitato a somno aliquid in libro isto meditanti occurrere, pro quo confisus de dono Dei audacior factus sum ad scribendum ... In suprascripta nocte ... subito mihi meditanti aliquid quadam mentis oculi intelligentie claritate percepta de plenitudine libri huius et tota veteris ac novi testamenti concordia revelatio facta est, et nec sic recordatus sum suprascripti capituli. [Gioacchino non conosceva ancora che la resurrezione di Cristo dalla tomba significava il procedere dello spirito dalla lettera, che gli otto giorni della settimana pasquale corrispondevano alle otto parti dell'Apocalisse e che Cristo a Emmaus nel giorno di Pasqua (Luca 24) rivelò ai discepoli la comprensione del Vecchio Testamento]. Cum ergo post aliquantulum temporis ... parum id quod notaveram relegissem, perveni ad locum istum [Apc. 1,10] et tunc primum intellexi ...». Gioacchino riconobbe dunque nella notte di Pasqua, dopo una pausa di un anno, qualcosa della "pienezza" (del senso pieno) dell'Apocalisse e della generale corrispondenza di ambedue i Testamenti, e qualche tempo dopo gli si aprì, durante la rilettura dei suoi pochi appunti, la comprensione del passo dell'Apocalisse 1,10. B. McGINN, *The Calabrian Abbot*, cit., p. 22 vuole datare la "visione" di Pasqua al 1183, a Casamari, ossia prima della "visione" di Pentecoste e si richiama a M. REEVES, *The Influence of Prophecy*, cit., p. 21-25, che discute di tali avvenimenti in questa sequenza, ma non fornisce alcun dato temporale. Anche R. Lerner vuole datare la conoscenza acquisita a Pasqua prima di quella della Pentecoste (sulla base della datazione erronea del trattato *De vita Benedicti* nell'anno 1186/87), e cioè il 1° aprile 1184: R LERNER, *Antichrists and Antichrist*, cit., p. 558, n. 13; dello stesso autore, *Joachim of Fiore's Breakthrough to Chiliasm*, in «Cristianesimo nella Storia» 6, 1985, pp. 489-512, a p. 493. Le indicazioni di Gioacchino tanto nell'*Expositio* quanto nel trattato *De vita sancti Benedicti* sono a favore di una data posteriore della illuminazione sull'Apc 1,10 (in base a ciò avvenuta qualche tempo *dopo* Pasqua) e della precedente percezione della *plenitudo* dell'Apocalisse e della concordia assoluta del Vecchio e del Nuovo Testamento, avuta la not-

no agli inizi del 1184 era già stato impegnato con l'Apocalisse e si può quindi datare intorno alla metà del 1185 la sua esposizione ed il suo commento al passaggio dell'Apocalisse 1,10 (sul foglio 39-40, cioè sulla dodicesima pagina doppia del commento vero e proprio nell'edizione veneziana), redatti qualche tempo dopo l'acquisizione della nuova conoscenza. Questa data potrebbe essere anche il *terminus post quem* per la composizione del breve trattato *De septem sigillis*, sui sette sigilli del libro, di cui parla l'Apocalisse (Apc 5,1), e la loro apertura, ovvero sulle sette battaglie del Vecchio e del Nuovo Testamento contro il popolo di Dio. In questo trattato si parla, sotto il primo sigillo, della rivelazione dei misteri al profeta «nel giorno del Signore» (Apc 1,10). Poiché un manoscritto del trattato contiene un'introduzione aggiuntiva con una menzione della vittoria di Saladino, non è possibile una datazione precedente al 1188 della prima stesura, prima che siano chiariti i rapporti di interdipendenza tra l'edizione più breve e quella più lunga [57].

Per gli anni ottanta si delinea dunque la seguente semplice cronologia:

1. 1183 a Casamari inizio della *Concordia*: stesura almeno del primo libro;
2. 1183-84 dopo la rivelazione della Trinità nel giorno di Pentecoste: stesura del libro sulla Trinità (primo libro dello *Psalterium decem cordarum*);
3. 1184 inizio dell'esegesi dell'Apocalisse;

te di Pasqua. Ciò non significa che Gioacchino abbia riconosciuto solamente ora la concordia dei Testamenti, ma la sua più ampia utilizzazione per tutta l'età della Chiesa in rapporto all'Apocalisse, e questo corrisponde con l'affermazione che l'esegesi dell'Apocalisse sia maturata dal lavoro alla *Concordia* (v. sopra n. 32).

[57] Ed. M. Reeves-B. Hirsch-Reich, *The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 21, 1954, pp. 211-247 (testo pp. 239-247); la citazione di Apc 1,10 si trova a p. 240, rr. 13-20. L'introduzione con la citazione dell'avvenuta vittoria di Saladino si trova nell'edizione di M.W. Bloomfield-H. Lee, *The Pierpont-Morgan Manuscript of "De Septem Sigillis"* (nella stessa rivista 38, 1971, pp. 137-148), p. 143, r. 21 («Sub sexto capite bestie quod modo est in quo Saladinus obtinuit...»)

4. 1185 dopo la intuizione di Pasqua: prosecuzione del lavoro sull'Apocalisse, parallelamente alla *Concordia* che fu conclusa per metà, fino alla fine del quarto libro, non prima del 1188. La quinta parte del commento all'Apocalisse nel 1185-86 è contemporanea ad una prima stesura dell'introduzione;
5. 1185-86 secondo e terzo libro dello *Psalterium decem cordarum*;
6. 1188 (primi mesi) trattato *De vita sancti Benedicti*.

Tra l'intuizione trinitaria del 1183 e quella storico-ermeneutica del 1185, ed il trattato su Benedetto si collocano quei cinque anni in cui si predisposero ed approfondirono l'esodo spirituale, la conoscenza della terza età e della sua caratteristica di una nuova comprensione spirituale delle Scritture. Con tutto ciò si potrebbe conciliare la redazione di alcuni altri opuscoli quale quello *Contra Judaeos*, che io sono però più propenso a collocare negli anni novanta.

Per concludere questa prima parte cronologica merita alcune parole anche il problema del trattato di Gioacchino *De unitate seu essentia Trinitatis*, condannato dal Concilio Laterano IV nel 1215, nel quale Gioacchino avrebbe chiamato Pietro Lombardo «haereticus et insanus», perché con la supposizione di una sostanza divina concepibile separatamente dalle tre persone della divinità egli avrebbe introdotto in Dio una «quaternità» [58]. Il trattato si considera perduto; un piccolo

[58] C. 2 "De errore abbatis Joachim" *(Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1972³). Non è individuabile se nel «libellus sive tractatus, quem abbas Joachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum de unitate seu essentia Trinitatis» si tratti dell'indicazione di un titolo o solamente del contenuto. Il testo contestato del Lombardo, rimaneggiato secondo il senso, si trova nelle *Sentenze* I, dist. V, 6 e recita: «essentia divina non genuit essentiam: cum enim una et summa quaedam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res se ipsam genuit, quod omnino esse non potest; sed Pater solus genuit Filium, et a Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus» (MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, 2, Grottaferrata 1971³). Il canone del Concilio Laterano IV lo cita nella seguente forma, presumibilmente da attribuire a Gioacchino: «Quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non generans neque genita neque procedens».

frammento proveniente dalla biblioteca papale di Avignone, che si era supposto esser parte di questo trattato, è del tutto indeterminato ed è difficilmente documentabile come testo proveniente da questo trattato [59]. Ma l'intero primo libro dello *Psalterium decem cordarum* tratta di sostanza e di persone, respinge espressamente un'interpretazione indicata come «quaternità» e si esprime inequivocabilmente contro il Lombardo, pur non facendo nome alcuno [60]. Sebbene non sia incalzante come prova, è degna tuttavia di essere presa in considerazione la vecchia supposizione, nuovamente motivata da G. De Napoli [61], che qui si tratti appunto di questo trattato sulla trinità, più tardi incriminato. Solo due anni dopo la ste-

[59] Ms 81 della Biblioteca Universitaria (Alessandrina) di Roma, ff. 94r-98v. A. MAIER, *Zu einigen Handschriften der Biblioteca Alessandrina in Rom und ihrer Geschichte*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 18, 1964, pp. 1-12, alle pp. 6 ss. H. GRUNDMANN ha considerato autentico il frammento (*Lex und Sacramentum bei Joachim von Fiore*, in «Miscellanea Mediaevalia», 6: *Lex und Sacramentum im Mittelalter*, Berlin 1969, pp. 31-48, alle pp. 33 e 47 s., ristampato in H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*, cit., II, pp. 403-420, alle pp. 405 e 419 s.). Il testo del frammento viene pubblicato da Axel MEHLMANN, *De unitate Trinitatis. Das Fragment in MS 81 der römischen Biblioteca Universitaria Alessandrina im Licht der Trinitästheologie Joachims von Fiore*, Diss. Theol., Freiburg i. Br. 1990.

[60] Facendone il nome Gioacchino polemizza, senza precise argomentazioni, nel trattato *De vita sancti Benedicti*, ove egli mette sullo stesso piano "Pietro" e gli eretici Sabellio e Ario e dove parla della «impietas Sabellii, qui personas negavit», della «pravitas Arrii, qui unitatem scidit» e della « blasphemia Petri, qui unitatem Trinitatis dividens, quaternitatem inducit» (c. 20, r. 40). Nello *Psalterium decem cordarum*, I, si trova la polemica sviluppata contro la "nova adinventio» (ed. Venezia 1527, f. 229 va/vb). Il concetto, attribuito a Gioacchino dal c. 2 del Concilio Laterano, della «unitas collectiva et similitudinaria» delle tre persone della Trinità si trova nello *Psalterium* (f. 231 rb/va) come «pluralitas in ipsa unitate», con il confronto con il popolo concorde, ad es. con la comunità primitiva di Gerusalemme (Atti 4, 32). Cfr. anche l'indicazione della (sempre insufficiente) "similitudo" con la citazione di I Giov 5, 8 al f. 230 vb. Un rinvio alla concezione della «divina substantia» come di un "quartum" a fronte delle tre persone della Trinità si trova anche nel capitolo, strettamente legato allo *Psalterium*, del primo libro dell'*Expositio super Apocalypsim* (ed. Venezia 1527, f. 34 rb), ed anche alla fine del secondo libro dello *Psalterium* (f. 277 ra/rb).

[61] G. DI NAPOLI, *Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 71, 1979, pp. 621-685, a pp. 632 ss. A pagina 675 Di

sura di questo trattato, con un'aggiunta posteriore di due libri, Gioacchino ne avrebbe fatto lo *Psalterium decem cordarum*, nascondendovelo un po' [62]. In ogni caso sorprende il fatto che questo *Psalterium* non venga mai nominalmente condannato benché contenga la medesima polemica dottrinale e, se si tratta di un altro testo, deve essersi verificato un errore a Roma nella presentazione dei libri di Gioacchino dopo la sua morte: o non venne fatta o a Roma i libri non furono letti in modo sufficientemente preciso. Il canone del Concilio Laterano IV, richiamandosi al testamento di Gioacchino, si accontentò di stabilire la sua ortodossia e la sua fedeltà a Roma, prescindendo da un trattato degno di condanna. Esso non è ritrovabile; ma il Concilio non dice nulla nemmeno di una sua distruzione. La commissione di Anagni si è servita nel 1255 dello *Psalterium*, che contiene inalterata la polemica contro il Lombardo [63].

Napoli dice che il trattato sulla Trinità non sarebbe esistito, con ogni probabilità, come «uno scritto a sé redatto da Gioacchino». A p. 678 ss. egli suppone, senza fondamento, che si sia trattato di un riassunto, distorto nel senso, del primo libro dello *Psalterium decem cordarum* ad opera di avversari cistercensi, che avrebbero sottoposto alla curia questo scritto durante la fase preparatoria del Concilio Laterano IV. Queste sono costruzioni infondate dal punto di vista storico e scarsamente probabili.

[62] La questione è se il c. 2 del Concilio Laterano riproduca il testo di Gioacchino liberamente o con una certa fedeltà. Nel primo caso i dati si conformano quasi interamente al primo libro dello *Psalterium*, nel secondo caso vengono meno la qualifica del Lombardo come «haereticus et insanus» (benché venga messo alla pari di Sabellio ed Ario!) e la presunta prova principale di Gioacchino (Giov 17, 23), nonché alcune altre citazioni. Testi di Giovanni, dal medesimo contesto, ed altre citazioni simili nel significato si ritrovano però nello *Psalterium*. La maggiore probabilità potrebbe alla fine esprimersi in favore del fatto che vi era stato un libello sulla Trinità, composto da Gioacchino prima del periodo di Casamari, ossia prima del 1183, e che il dubbio sulla Trinità, risolto poi con l'intuizione di Pentecoste del 1183, è da ricondurre direttamente a questi problemi di Scolastica del primo periodo di attività di Gioacchino. Nell'immagine del salterio decacorde a Gioacchino si mostrò la possibilità di una Trinità non disunibile dalle sue parti, come una nuova "similitudo", seppure figurata umanamente. Il primo libro dello *Psalterium* sarebbe per così dire un'ulteriore continuazione del trattato sulla Trinità, e questa interpretazione si adatta perfettamente al suo contenuto speculativo.

[63] H. DENIFLE, *Protocoll der Commission zu Anagni*, in «Archiv für Litera-

III.

Per l'ulteriore cronologia, relativa ed assoluta, delle opere di Gioacchino durante il periodo trascorso nel monastero di S. Giovanni in Fiore, a partire dal 1189-90, vi sono parimenti punti di riferimento interni ed esterni. Il primo è il completamento della *Concordia* con il grande quinto libro, che ha le stesse dimensioni dei primi quattro libri, completati intorno al 1188 o poco più tardi. Gioacchino presentò personalmente a Roma la *Concordia* e con questo c'entra sicuramente la comprovata permanenza di Gioacchino a Roma nell'agosto del 1196, allorché egli sottopose ad approvazione le istituzioni del suo ordine: portava con sé sicuramente la *Concordia* ormai completata, in certo qual modo nella veste di parziale adempimento alla promessa fatta ai papi precedenti [64]. Oltre

tur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», I, 1885, pp. 99-142, a pp. 118 s., 127 s., 136 s., 140 s.

[64] JAFFE'-LÖWENFELD, *Regesta romanorum pontificum*, n. 17425; H. GRUNDMANN, *Zur Biographie*, cit., pp. 319=504. Dalla circostanza riportata (nell'anno 1195) da Radulphus di Coggeshall che Gioacchino avrebbe predetto all'abate Adamo di Perseigne che Innocenzo III non avrebbe avuto alcun successore, M. Reeves deduce che questo dialogo sia avvenuto dopo la salita al trono di questi nel 1198. M. REEVES, *The Influence of Prophecy, cit.*, pp. 13 s.; così anche B. MCGINN, *The Calabrian Abbot*, cit., p. 28. In considerazione dell'avanzata età di Celestino III nel 1196 era chiaro però che si sarebbe verificata una successione al papato in breve tempo, e Radulphus fa il suo rapporto molto tempo dopo che essa è subentrata. Dato che non vi è testimonianza alcuna di una visita di Gioacchino a Roma dopo il 1196 ed è difficilmente immaginabile che Gioacchino, otto anni dopo l'esortazione di Clemente III a completare le sue opere, si sia potuto presentare nel 1196 davanti a Celestino, richiedendo l'approvazione dell'ordine, senza sottoporre alcunché di completo, l'ipotesi di Reeves è del tutto improbabile. Adamo di Perseigne può aver sentito da Gioacchino nel 1196 solamente: il successore dell'attuale papa non avrà alcun successore. Ma anche questa affermazione, considerata alla luce dell'idea di Gioacchino sulla durata e la trasformazione della carica di Pietro, è una resa unilaterale di ciò che egli potrebbe aver detto effettivamente. La correzione dell'anno indicato dal cronista (1195) in 1196 risulta a mio avviso dalla testimonianza sicura della conferma papale della regola, avvenuta nel 1196: come fonte storica, questo documento ha un peso maggiore della data indicata in una *cronica*. D'altro avviso è R. LERNER, *The Powers of Prophecy*, Berkeley-Los Angeles-London 1983, p. 36 nota 27. Il manoscritto della *cronica* da lui

a ciò talune sicure affermazioni di Gioacchino intervengono a favore del fatto che egli, tanto dopo il compimento della *Concordia* quanto certamente prima della morte inattesa dell'imperatore Enrico VI, che perseguì fino alla fine i suoi grandi progetti imperiali, scrisse il breve trattato *De ultimis tribulationibus*, quale conciso riepilogo dell'interpretazione della visione di Daniele che conclude la *Concordia* [65]. Indizi inoltre ricavati da ambedue i testi fanno supporre che al più tardi in quest'epoca cada il *Liber exhortatorii Judeorum*, la conversione dei quali secondo tali testi avverrà nell'atteso tempo della pace «in universa terra» (*Concordia* V, 118), nel quale ci si deve attendere, con la conversione dei pagani e degli ebrei, l'ultimo incatenamento di Satana per i simbolici «mille anni» nelle nazioni dei barbari «al margine estremo della terra» [66].

indicato non costituisce però una nuova testimonianza. La questione è del resto senza importanza per i problemi di datazione delle opere di Gioacchino; tutt'al più il compimento della *Concordia* andrebbe anticipato di qualche mese, dal 1196 al 1195.

[65] «De ultimis tribulationibus disputantes in opusculis nostris posuimus diversorum opiniones et nostram. Sed quia sicut aliquando brevitas, ita nonnunquam multiplicitas verborum parit obscuritatem - presertim ubi non est impetus aliquid absolute dicendi, sed exponendi in serie quod occurrit in libris - opere pretium credidimus, quid inde nostra opinio teneat, in summa in hac brevi oratiuncula compilare». E.R. Daniel, *Abbot Joachim of Fiore: The De ultimis tribulationibus*, in *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, 1980, pp. 165-189, a p. 175 (r. 1-6). "In serie", vale a dire seguendo il testo biblico, Gioacchino nella *Concordia* (V, c. 113-118) ha interpretato Daniele 11-12, fatto a cui fa riferimento in *De ultimis tribulationibus*: «secundum quod in opere Concordiae diffusius exposuimus» (p. 181, r. 18). L'edizione costellata di errori del breve trattato verrà da me sostituita.

[66] Cfr. sopra n. 48. Dalla *Concordia* cfr. V,114 (f. 129 v) con *Adversus Iudeos*, p. 49 s. (su Dan 11,6). Dalla conclusione di questo trattato, nel quale Gioacchino riporta un esempio dal Nuovo Testamento, «ut percipiatis et vos aliquid de concordia duorum Testamentorum», si potrebbe trarre un'argomentazione (debole di per sé) per una datazione prima o dopo il completamento della *Concordia* (*Adversus Iudeos* 99, 17). In *Concordia* V, c. 115 (f. 131 ra) Gioacchino parla della conversione degli Ebrei dopo la venuta dell'Anticristo, ma anche prima della sua (ultima) venuta. Cfr. anche *Concordia* V, 65 (f. 95 rb/va). In quel passo Gioacchino prende in conside-

La seconda data certa è la puntuale indicazione dell'anno 1196 nella spiegazione di Apc 9, ossia dopo il completamento di circa tre o quattro quinti del commento all'Apocalisse. Comunque Gioacchino aveva già scritto precedentemente l'esegesi della quinta parte dell'Apocalisse, come risulta dal riferimento in merito contenuto nel secondo libro dello *Psalterium decem cordarum*, scritto come sopra menzionato, nel 1185. Gioacchino riferisce nell'Apc 9, di aver incontrato a Messina nel trascorso anno 1195 un uomo pio e saggio ritornato dalla prigionia ad Alessandria. Questi aveva udito da un grande saraceno che i Patari avevano inviato ai Saraceni dei messi con una proposta di alleanza e sarebbero tornati in Occidente con una promessa d'alleanza; essi avrebbero promesso di ritornare in un momento stabilito con un «certum verbum unitatis et pacis». Questa diceria viene assunta da

razione la possibilità che Assalonne, il figlio ribelle di David (2. Sam 15-18) non potesse significare l'ultimo Anticristo alla fine dei tempi, ma «un altro, poiché leggiamo che vi sono già stati alcuni usurpatori della sede di Roma» (come nello scisma ai tempi di Alessandro III). Egli si esprime contro questa tesi, poiché crede che all'epoca della persecuzione della Chiesa, che viene figurativamente annunciata dalla rivolta di Assalonne, «iam collecta erit aliquanta multitudo grecorum et iudeorum ad unitatem [da leggersi in luogo di "utilitatem"] ecclesiae». Nell'esegesi di Daniele di *De ultimis tribulationibus*, Gioacchino è più preciso e data la conversione degli Ebrei prima della liberazione di Satana alla fine delle settima età (ed. DANIEL, p. 184, 10), dopo la persecuzione della Chiesa per mano del "re del nord" (Dan 11) alla fine della sesta età. Tra le due imminenti persecuzioni si colloca il periodo della pace e del pieno agire dello Spirito Santo, che porterà finalmente con sé anche la conversione dei pagani e degli ebrei (185,28-186,10). Poi il diavolo, che secondo la tradizione agostiniana, che fa iniziare il millennio con Cristo, è già incatenato, non sarà più prigioniero – come fino ad ora – negli Ebrei, ma sarà cacciato via anche da costoro e relegato tra i "popoli sciti", in quella parte restante del mondo che non è convertita, «que erunt omni humanitate immunes» (186,14-24; cfr. *Expositio in Apocalypsim*, f. 211 vb). La guerra di Gog e Magog rappresenta la loro liberazione per la lotta alla fine della settima età (Apc 20,7). Le argomentazioni forse decisive a favore della datazione di *Adversus Iudeos* verso o dopo la fine della *Concordia* si trovano nell'approssimarsi dell'epoca attesa (insieme all'avanzare dell'età di Gioacchino) e nel fatto che era giunto "il momento" per un simile appello alla conversione, dopo queste esegesi di Daniele.

Gioacchino quale indizio della collaborazione alla fine dei tempi tra il sesto re dei persecutori e gli pseudo profeti [67]. Fino alla fine del 1199 Gioacchino doveva redigere ancora in quattro anni una parte considerevole del commento all'Apocalisse e completare il commento stesso con il grande *Liber introductorius* (27 pagine doppie). Ciò fa supporre una compilazione precedente a questa fatica conclusiva per quanto concerne gli scritti minori difficili a datarsi, ad esempio il *De articulis fidei* e il *Contra Judaeos* [68]. Il *Liber introductorius* o la *Praefatio* viene comunque menzionata verso la fine del commento con due riferimenti esatti (196va, 213ra) e ricade dunque certamente negli ultimi anni 1198-99. Esso è tuttavia la nuova versione di una prima bozza, del cosiddetto *Enchiridion super Apocalypsim*, che è stato tramandato separatamente e rappresenta in modo evidente un accomodamento provvisorio sulla comprensione generale dell'Apocalisse [69]. La sua datazione ed il suo rapporto temporale con la nuova versione nell'*Introductorius* si delinea nel fatto che l'*Introductorius* nei suoi primi capitoli segue più o meno l'*Enchiridion*, dando però classificazioni e riepiloghi più marcati; ad esempio nel quinto capitolo sulla periodizzazione del tempo e la sua struttura trinitaria, che Gioacchino favorì come una delle proprie, senza descriverla come l'unica classificazione temporale possibile. Più oltre nel suo svolgimento l'*Introductorius* si discosta dall'*Enchiridion*. Il secondo indizio sicuro si trova nel riferimento, già chiaro nell'*Enchiridion*, a ciò che è avvenuto «nu-

[67] *Expositio in Apocalypsim* (ed. Venezia 1527), f. 134 rb/va: «Preterito anno veniens quidam vir satis ... providus et timens Deum a partibus Alexandriae ... Hoc audivi ipse ab eodem viro in civitate Messana anno millesimo centesimo nonagesimo quinto incarnationis dominice, tertie decime indictionis».

[68] Il fatto che ambedue questi scritti non proprio minori vengano citati espressamente nel testamento (v. sopra n. 20) (*De articulis fidei* comunque solamente in modo indistinto come «contra catholice fidei adversarios»), è certamente in relazione con il rimprovero di "ebraizzare" sollevato dall'abate Goffredo (v. H. GRUNDMANN, *Zur Biographie*, cit., pp. 546=559) e con i sospetti sull'ortodossia di Gioacchino, che per noi divengono visibili a partire dal 1188.

[69] Ed. E.K. BURGER, cit. L'edizione è colma di errori.

per in Hierosolymis» [70] ossia la spesso citata presa della città da parte di Saladino all'inizio dell'ottobre 1187, il quale viene quindi identificato come il penultimo re dei persecutori. A ciò si aggiunge una piccola ma istruttiva modifica al testo dell'*Enchiridion* nella nuova stesura dell'*Introductorius*. In questo punto si parla delle battaglie al tempo in cui Babilonia era dominata dai Caldei al cui posto, nel parallelismo della *Concordia* tra storia del Vecchio e del Nuovo Testamento, appare l'esercito dei Teutoni, che dominano nella nuova Babilonia e fin dai tempi dell'imperatore Enrico non desistono dal combattere l'«ecclesia Petri» e la Chiesa latina tutta. La sovrana dei popoli, la Chiesa di Pietro deve ammutolire e sospirare, mentre invece Babilonia si gloria dei suoi misfatti, quasi nella veste di dominatrice [71].

Dall'analisi classica di Grundmann di un altro testo di Gioacchino, tramandato solamente nel manoscritto 322 di Padova, ossia di una lettera nella quale egli comunica all'abate Goffredo d'Auxerre, maldisposto verso di lui, la sua comprensione di un testo di Geremia (24,1) che parla di «cesti con fichi buoni e cattivi», veniamo a sapere che Gioacchino aveva questa immagine dell'impero dei tedeschi ancora alla morte di Clemente III e all'entrata in carica di Celestino III ed Enrico VI, ed esortava la Chiesa a difendere la sua libertà nell'umiltà e con le armi dello spirito, quindi a non attuare alcuna politica apertamente antiimperiale [72]. La morte dell'imperatore Barbarossa e l'insuccesso della terza crociata non rappresentarono per Gioacchino alcuna svolta nel suo giudizio del potere imperiale, benché egli annoti questi eventi nel commento all'Apocalisse pure come segni del tempo [73]. Nel-

[70] Ed. BURGER, r. 596.

[71] *Enchiridion*, ed. BURGER, rr. 910-916.

[72] H. GRUNDMANN, *Kirchenfreiheit und Kaisermacht*, cit., pp. 353-396; riedito in *Ausgewählte Aufsätze*, cit., II, 1977, pp. 361-402. L'*Intelligentia super calathis* è stata pubblicata da P. DE LEO, *Gioacchino da Fiore. Aspetti inediti della vita e delle opere*, Soveria Mannelli (Cosenza) 1988, pp. 135-148.

[73] «O utinam poneret ad cor verba hec [Apc 17,16 ss.] urbs superba [la Babilonia simbolica dell'*Imperium romanum* apparentemente cristiano] et non presumeret ... de multitudine populorum suorum! Utinam vel hoc

l'*Enchiridion* Gioacchino a questo punto prosegue così: «Verrà, verrà sì il tempo in cui la città superba verrà colpita ed il Signore aprirà la bocca dei muti e le lingue dei pargoli si faranno faconde contro di essa». Nel più tardo *Introductorius* lo stesso punto recita: «Il tempo verrà, sì, è già venuto» [74]. Se è permessa un'interpretazione concreta, ciò potrebbe riferirsi, secondo nessi letterari e storici, solamente alla situazione di sconvolgimento dell'impero subentrato con la morte di Enrico VI il 28 settembre 1197 [75]. Per l'*Introductorius* trova dun-

concuteret cor eius, quod nuper accidit Regi suo et multitudini populorum qui fuerunt cum eo, quomodo defecerunt in via nemine persequente et vix pauci homines de tam multis potuerunt evadere, ut discat omnis ecclesia sanctorum non dari victoriam multitudini armatorum, sed reliquiis fidelis populi, qui contendunt in fide». *Expositio in Apocalypsim*, f. 134 vb.

[74] *Enchiridion*, ed. BURGER, r. 916: « Veniet, veniet tempus sextum in quo percutietur superba». *Expositio in Apocalypsim, Liber introductorius*, c. 6 (ed. Venezia 1527, f. 7 vb): «Veniet, veniet tempus immo iam venit, in quo percutietur superba». Dato che si tratta di una correzione testuale, si può cercare di riferirla ad una nuova esperienza concreta e non piuttosto di spiegarla sulla base della coscienza generale di Gioacchino di essere agli inizi di una svolta. Anche nell'*Enchiridion* comunque Gioacchino può scrivere in questo senso indeterminato (r. 1700): «Appropinquabit enim dies et ecce adest, ut percutiatur superbia et excitetur novus Cyrus in terra, qui iubeat ... reedificari templum Domini ...». Cfr. anche l' «Erit, erit istud et in proximo erit» della *Intelligentia super calathis*, p. 143, r. 18 (sopra n. 72).

[75] Sul rapporto tra Gioacchino ed Enrico VI (1190 - 28.9.1197) cfr. H. GRUNDMANN, *Kirchenfreiheit und Kaisermacht*, cit., pp. 385 ss.=391 ss; dello stesso autore, *Zur Biographie*, cit., pp. 316 ss.=501 ss. A partire dall'ottobre 1194 Enrico VI fornì di donazioni il monastero di Gioacchino, fatto nel quale il Grundmann (pp. 318=503) vede «indiscutibilmente provato» uno «stretto legame di fiducia di Enrico VI e della sua consorte» (Costanza) verso Gioacchino dopo le precedenti dure ammonizioni rivolte da Gioacchino ad Enrico VI. Nella prospettiva di Gioacchino della teologia della storia non doveva essere cambiato, tuttavia, nulla di fondamentale. La nuova Babilonia come tale non si convertì, ma dovette essere rasa al suolo da Dio. Ma proprio "da " Babilonia molti sarebbero tornati "in proximo" per la ricostruzione della nuova Gerusalemme (*Intelligentia super calathis*, ca. 1190; ed. DE LEO, cit., pp. 143 s.; cfr. H. GRUNDMANN, *Kirchenfreiheit*, cit., p. 382=375). Può essere tuttavia che dal 1194 migliorasse il giudizio personale di Gioacchino su Enrico VI come cristiano, essendo questi partito per la crociata nel 1195 e giunto nel 1196 ad un accordo con Celestino III.

que conferma il periodo dal 1198 al 1199. Per l'*Enchiridion* invece, prima stesura letteraria di un'introduzione generale all'Apocalisse, una più precisa determinazione può derivare dal seguente passaggio: «Nella sesta età, così io credo, deve venire dall'Occidente un re cristiano simile al re dei Medi Dario, che sconfiggerà i nuovi Caldei, nemici della Santa Madre Chiesa» [76]. Al riguardo si può pensare al dialogo, trasmessoci in forma autentica, che Gioacchino ebbe a Messina nell'inverno del 1190-91 con Riccardo Cuor di Leone, al quale Gioacchino avrebbe detto che l'Anticristo apparirà sette anni dopo la caduta di Gerusalemme. Re Riccardo avrebbe risposto con arguzia: «Perché siamo allora arrivati così presto?» Gioacchino gli avrebbe replicato: «La tua venuta è estremamente necessaria; perché il Signore darà a te la vittoria sui suoi nemici ed innalzerà il tuo nome sopra a quello di tutti i principi della terra» [77]. Nel caso i due testi fossero da mettere in così stretto rapporto reciproco, l'*Enchiridion* andrebbe datato tra il 1188 ed il 1192, prima della cattura del re inglese e, come suppongo, piuttosto intorno al 1190, perché nell'uso linguistico che Gioacchino fa della parola «nuper» in ogni punto dei suoi testi, alludendo con ciò ad avvenimenti della storia contemporanea, quali la caduta di Gerusalemme o la morte di Barbarossa e lo scisma sotto Alessandro III [78], essa è da tradursi piuttosto con «qualche tempo fa». Ma altre argomentazioni parlano a favore di una redazione posteriore dell'*Enchiridion,* intorno al 1194-96 [79].

Per concludere vi è ancora un breve abbozzo riassuntivo sull'Apocalisse ad opera di Gioacchino, la cosiddetta *Praephatio* la cui datazione approssimativa si evince da una menzione fatta di un passaggio della *Concordia,* da una generalizzazione

[76] Ed. BURGER, r. 1011.

[77] *Chronica Rogerii de Hoveden,* cit., p. 78.

[78] Morte di Barbarossa: vedi n. 73. Alessandro III: *Concordia* V,65 (f. 95 rb/va): «nuper sub Federico imperatore». Ciò si riferisce ad un periodo antecedente di circa quindici anni, che si concluse con la pace di Venezia nel 1177. Un ulteriore riferimento alla n. 84.

[79] Cfr. l'introduzione alla *Praephatio super Apocalypsim* nella nuova edizione da me citata nella nota 80.

del significato di Babilonia che opprime la Chiesa, su tutto il popolo che si chiama cristiano e che non lo è, e soprattutto da una brusca frase rivolta agli oppositori della sua esegesi delle Scritture. Essi devono attendere il completamento del commento all'Apocalisse per poter conoscere ciò che giudicano. Ci si riferisce qui agli oppositori più spesso citati, a partire dai tardi anni ottanta, il cui rappresentante più famoso è a noi noto essere il cistercense Goffredo d'Auxerre, che proprio intorno al 1190 ha rinfacciato a Gioacchino un'interpretazione giudaizzante della Bibbia. Questa *Praephatio* può essere collocata ancora prima dell'*Enchiridion* negli anni intorno al 1190, nei quali la tensione con i cistercensi raggiunse il suo culmine [80]. E nello stesso ambito può essere inserito anche lo scritto *De articulis fidei*, che Gioacchino mostra, per così dire, dal lato dell'ortodossia convenzionale, ma lasciando trasparire tracce delle sue nuove conoscenze. Notevole è il fatto che Gioacchino per la prima volta in questo trattato, come più tardi nei *Tractatus* sui quattro Vangeli (dopo il 1200) parli dei Valdesi «condannati a ragione» (nel 1184), dei quali egli però non sa poi molto. Prescindendo da questo *terminus post quem* (1184), non è tuttavia possibile alcuna datazione più precisa. Lo scritto mi sembra avere anche un significato apologetico ed è per questo che lo colloco nei primi anni novanta [81]. Esso mostra Gioacchino anche nelle vesti di "norma-

[80] Ed. J. Chr. HUCK, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, Freiburg i.Br. 1938, pp. 287-305. Riedito da me: *Die erste Einführung Joachims von Fiore in die Johannesapokalypse*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 46, 1990. Questo testo può risalire ad un primo progetto d'insieme di Gioacchino sull'Apocalisse, redatto precedentemente, ma difficilmente potrebbe venir datato nella forma attuale prima degli anni dal 1188 al 1192. Cfr. H. GRUNDMANN, *Neue Forschungen*, cit., pp. 27, 104 s.

[81] Cfr. nota 68. Ed. E. BUONAIUTI, *De articulis fidei di Gioacchino da Fiore* (Fonti per la Storia d'Italia, 78), Roma 1936. «Lugdunenses heretici»: p 64, rr. 5 ss. La predica qui attestata anche da appartenenti di sesso femminile è testimoniata storicamente non prima del 1182-83, non viene citata ancora nel decreto di Verona contro gli eretici (novembre 1184), ma nel 1188 viene particolarmente rilevata dall'avversario di Gioacchino Goffredo d'Auxerre. F. GASTALDELLI (ed.), *Goffredo di Auxerre, Super Apocalypsim* (Temi e Testi, 7), Roma 1977, pp. 179, rr. 132, 150 ss. – Cfr. K.V. SELGE,

le" insegnante dei suoi monaci, ed esistono infatti anche talune relazioni tematiche con i *Dialogi de praescientia et praedestinatione* con il confratello Benedetto (il successivo priore di Fonte Laureato?) e Nicolò (lo scrivano?) [82], che tuttavia non evidenziano alcuna traccia di teologia della storia. Si potrebbe trattare di scritti del periodo florense dei primi anni novanta.

Ecco quindi le indicazioni finora raccolte ed essenziali sulla datazione delle opere del secondo periodo:
1188-92, *Praephatio super Apocalypsim*;
1190-91, *Intelligentia super calathis*, rivolto a Goffredo d'Auxerre;
1190 ss., *De articulis fidei, Dialogi de praescientia Dei et praedestinatione*;
1194-96, *Enchiridion super Apocalypsim*;
1196, completamento della *Concordia* e del breve trattato *De ultimis tribulationibus*;
1196-97, forse anche *Contra Judaeos*;
1196-99, completamento dell'*Expositio super Apocalypsim* (esegesi di Apc 9 a 21) [83];
1198-99, *Liber Introductorius* all'Apocalisse.

Die ersten Waldenser, I, Berlin 1967, pp. 27 e 137, n. 27. Il testo di Goffredo secondo una più corretta lettura, parla di «apostoli uomini e apostoli donne» (apostolas), che Lyon avrebbe prodotto (così va corretto alla p. 27 del mio libro).

[82] Ed. P. De Leo, *Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 65-123. Cfr. in *De articulis fidei* i capitoli su peccato originale e libertà (ed. E. Buonaiuti, pp. 15 s.) e particolarmente su libero arbitrio e grazia, predestinazione e prescienza (*ibidem*, pp. 29-44, part. pp. 44 ss.).

[83] Le fasi principali del lavoro all'*Expositio in Apocalypsim* emergono in modo piuttosto chiaro dai rinvii in essa contenuti e dai paralleli con altre opere. Quindi la prima parte del libro dapprima programmato in sette parti (f. 26va: «Incipit prima septem partium», fino a f. 99rb), riguardante la prefazione dell'Apocalisse ed i messaggi alle sette chiese dell'Asia minore, fu scritta certamente in un'unica fase già tra il 1184 ed il 1186 (cfr. f. 48 va, ove Gioacchino fa un rinvio all'inizio del f. 28, e cfr. ff. 39 s., ove egli parla della cognizione acquisita a Pasqua [21.4.1185], v.s. pp. 110 s.), insieme ad una prima stesura di una "ianua" (f. 73va) o "praefatio" (f. 47rb) all'opera complessiva. Ambedue questi rinvii sono confermati dalla prima redazione

In questo intero decennio resta poco spazio per pensare già all'inizio della redazione dei *Tractatus super IV evangelia*, il cui frammento comunque voluminoso, ma relativamente

della *Praefatio* (v. sopra n. 80), che tuttavia ha ottenuto la forma del testo attuale solo qualche anno dopo (vedi sopra n. 39), e da c. 27 del *Liber introductorius* definitivo. In questo capitolo (e nel c. 26) si tratta di parti del testo che nell'*Enchiridion*, seconda redazione dell'introduzione al commento, non erano contenute; esse quindi devono risalire ad un originale nella prima redazione (che però non è contenuta nella *Prefatio super Apocalypsim*) oppure si tratta di un'aggiunta posteriore di Gioacchino al primo libro, nel corso della redazione conclusiva nel 1198-99.
L'esegesi della seconda parte (ff. 99-123) si riaggancia direttamente, nell'introduzione, alla prima parte (riferimento a f. 47ra e 48rb/va) e contiene solamente un rinvio all'interno del medesimo libro (f. 109rb rinvia a 106rb; cfr. anche f. 50va); è quindi stata scritta presumibilmente in diretta successione. Al contrario la terza parte (ff. 123-153), nella forma presente, si dimostra essere un libro scritto nel 1196, dopo un'interruzione di ben dieci anni, probabilmente anche in seguito ad un'esortazione rivoltagli durante la visita a Roma nel 1196. Qui si incontrano la sopramenzionata indicazione della data 1196 (f. 134rb), il rinvio alla catastrofe della terza crociata, sopraggiunta "nuper" (f. 134rb), la prima citazione dei "Patarini" in quest'opera (ff. 130 s.) e la menzione di roghi di eretici (f. 132ra). Inoltre vengono indicate parole di Paolo come scritte «1150 anni prima» (manoscritto di Todi 43: 1140, certamente più esatto) (f. 132vb), e ci si rifà ai testi già composti del quinto libro della *Concordia* c. 12 e 13 (ff. 128vb, 129vb). La quarta parte fa riferimento alla *Concordia* ormai conclusa (V, c. 117; al f. 158vb) ed è redatta dunque subito dopo la terza parte.
La quinta parte (ff. 177-191) è stata parzialmente scritta invece già nel 1185-86, ottenendo però una forma definitiva solo nel 1197 (vedi n. 37-39); il rinvio ivi presente alla "ianua" (f. 186va) è confermato da tutte e tre le redazioni attuali (*Prefatio*, pp. 30 ss. [qui non si parla ancora però dei cinque "popoli"]; *Enchiridion*, ed. BURGER, rr. 1925 ss.; *Introductorius* c. 17).
La sesta parte (f. 191-209) si riferisce all'introduzione (quale "summa libri") e alle parti 1-5 (f. 191va), riferimento attestato dalle tre redazioni dell'introduzione, e più oltre alla stessa introduzione (come "ianua"; confermata solo dal *Liber introductorius* definitivo, c. 8) e al tempo stesso alla quarta parte, comunque con la seguente limitazione: «se non mi sbaglio» (f. 196va; cfr. anche f. 198vb); non è stata quindi certamente redatta subito dopo le parti quarta e quinta. Al sultano Saladino (morto nel 1193) si allude come ad una figura già sorpassata (f. 197ra) e si parla dei successori. Questa sesta parte potrebbe essere stata scritta quindi nell'ambito della conclusione e della redazione finale del libro così come della produzione della

chiaro nel ragionamento dopo tutti i lavori precedenti deve venir datato con una certa sicurezza nei due anni tra l'inizio del 1200 e il marzo del 1202 [84].

Rimangono tuttavia tre quesiti, che sulla base di quanto già detto dovrebbero essere di più facile soluzione, almeno parziale.
1) Quando sono stati scritti gli altri brevi *opuscula* a noi pervenuti? [85]
2) Quando fu iniziato e concluso il lavoro intorno al *Liber Figurarum*?
3) Quando è nata la grande "riduzione" del commento all'A-

versione definitiva del *Liber introductorius* (sulla base dell'*Enchiridion*). La settima parte (ff. 209-213) e l'ottava qui estratta (ff. 213-224) contengono ancora un rinvio all'introduzione (*prefatio*), che è confermato dal c. 8 dell'*Introductorius* (f. 213ra).

[84] Ed. E. BUONAIUTI, *Tractatus super quatuor Evangelia di Gioacchino da Fiore* (Fonti per la Storia d'Italia, 67), Roma 1930. Sono tre trattati. La datazione risulta dall'indicazione a p. 298, rr. 15 s., secondo cui 1200 anni «nobis qui hoc dicimus completi sunt», il che non esclude comunque un inizio del lavoro prima del 1200 (in questa edizione il testo assomma a 324 pagine). Cfr. anche l'affermazione sulla conversione di un vescovo armeno al rito della Chiesa romana «nuper sub Urbano papa» a p. 305, r. 7; cfr. p. 149, rr. 10 ss. Essendo stato scritto dopo il 1200, esso è solo però un'ulteriore prova per l'ampio significato temporale di "nuper" (v. sopra nota 78).

[85] Cfr. *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi V* (1990), voce *Joachim abbas de Flore*. L'articolo da me scritto appare in forma più estesa anche nel terzo fascicolo della rivista «Florensia», 1990. Si tratta soprattutto di sei sermoni, riportati dal manoscritto 322 della Biblioteca Antoniana di Padova, che sono stati pubblicati da E. Buonaiuti nell'appendice alla sua edizione del *De articulis fidei* (n. 81) e da L. Tondelli nel primo volume della sua edizione del *Liber Figurarum*, 2ª ediz., pp. 100-107, (v. nota 87). Il testo pubblicato solo parzialmente da Tondelli è stato edito da Valeria De Fraja in una tesi di laurea a Padova e viene pubblicato da lei separatamente, insieme all'accurata descrizione di questo fondamentale manoscritto miscellaneo di opere maggiori e minori di Gioacchino, appartenente al primo terzo del XIII secolo. (V. DE FRAJA, *La «Quaestio de Magdalena», uno scritto minore inedito di Gioacchino da Fiore.* Tesi di laurea, Università di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1986-87). Il testo è stato pubblicato anche da P. DE LEO, *Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 157-163. La descrizione del manoscritto verrà pubblicata da V. DE FRAJA nella rivista «Studi medievali» (*Un'antologia gioachimita: il "cod. 322 della Bibl. Antoniana di Padova"*).

pocalisse, la cosiddetta *Apocalypsis nova*, che è assolutamente autentica nel percorso logico delle idee e parla in prima persona, riprendendo dal Testamento anche le formule di fedeltà verso la Chiesa romana?

Punto primo. Di particolare interesse è la professione di fede, trasmessa nel Codice padovano (Bibl. Anton. 322), del primo terzo del XIII secolo; le relative argomentazioni sulla Trinità tolgono ogni dubbio alla sua origine per mano di Gioacchino [86]. Deve essere stata scritta dopo lo *Psalterium decem cordarum*, al cui pensiero si accosta in modo particolare, e presuppone attacchi alla comprensione gioachimita della Trinità, a sua volta contrapposta alla presunta "quaternità" di Pietro Lombardo. Tutto ciò depone a favore di una redazione tardiva, negli anni novanta. Dato che in essa sono riconoscibili anche contiguità con i rimproveri contro la comprensione della Trinità di Gioacchino, per noi riconoscibili solo nel c.2 del Concilio Laterano IV, si può allora pensare teoricamente che questa confessione sia stata formulata solamente da una allievo di Gioacchino dopo il Concilio. Ma quest'ipotesi è forzata. Ad essa si oppone la certa attendibilità e autenticità dell'intero contenuto di questo manoscritto padovano e del contenuto della confessione. Così sono favorevole alla spiegazione che al contrario la confessione è da considerare una prova del fatto che Gioacchino doveva già difendersi dai rimproveri, altrimenti testimoniati solamente tredici anni dopo la sua morte dal Concilio Laterano IV, anche contro la

[86] Ed. P. De Leo, *Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 173-175; la p. 174, rr. 2 ss. si dovrebbe leggere «servata in prolato verbo illa animi puritate, qua diligenter inter singularia et composita [distinxi], et id quod mirabiliter excludit utrumque, hocque revera medium assero tenere beatum»; p. 174, r. 13: «inquam» (invece di «in quantum»); r. 30: «potionem»; p. 175, r. 6: «nichil minus» (invece di «nichilominus»); r. 10: «sic» (invece di «sicut»); r. 14: «parcendum» (invece di «parciendum»); r. 15: «nolunt» (invece di «volunt»). Il protocollo della commissione di Anagni (p. 139) chiama questa confessione (secondo l'esemplare di S. Giovanni in Fiore che aveva davanti a sé) l'ultimo capitolo del trattato *De articulis fidei* (sopra note 63 e 81), ma in questo manoscritto doveva essere solo aggiunta al trattato. L'antichissimo manoscritto di Padova l'ha separata dal trattato (che anche negli altri manoscritti non contiene la confessione).

sua comprensione della Trinità rivolta contro il Lombardo (e non solamente contro la sua interpretazione trinitaria escatologica della storia).

Punto secondo. Sulla domanda concernente il *Liber Figurarum* posso unicamente esprimere l'opinione che le immagini siano di Gioacchino, che le abbozzò a partire dal 1183. Quelle stesse immagini e testi che non si trovano in questa forma nei manoscritti delle opere, e soprattutto la tavola 12 con il primo progetto della costituzione del nuovo ordine, non danno a mio parere seri motivi di dubitare, ma il lavoro di raccolta e forse di integrazione può aver avuto luogo sotto il suo successore, l'abate Matteo [87].

Punto terzo. A favore di una prosecuzione del lavoro di redazione sotto il suo successore parla anche un appunto finora tralasciato, compreso nella versione ridotta a noi pervenuta in duplice copia del commento all'Apocalisse, cioè nel ms di Dresda. Lì si parla di quest'opera senza dubbio autentica dal punto di vista del contenuto come del «secondo libro del Vangelo spirituale», mentre la prima versione dell'introduzione al grande commento dell'Apocalisse [88] viene posta prima di questa *Apocalypsis nova* quale «prefazione al secondo libro del Vangelo spirituale». Questa collocazione è opera redazionale ed è nata solamente intorno al 1250, all'epoca delle con-

[87] L. TONDELLI-M. REEVES-B. HIRSCH-REICH, *Il libro delle Figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, Torino 1953², II. L'autenticità delle figure è a parer mio fuori discussione. Già nel primo periodo 1184-86 Gioacchino, nelle parti iniziali delle sue tre opere maggiori, parla dell'adeguatezza di una rappresentazione in figure del suo pensiero fondamentale. Nella redazione più antica a noi tramandata della sua introduzione al commento all'Apocalisse (nota 80), egli dice, intorno al 1190, di aver già da tempo rappresentato in immagini lo schema dei sette sigilli e della loro rivelazione («iam dudum»). Nello scrittorio di Gioacchino tali figure devono essere state raccolte anche separatamente e da qui trae certamente origine il vecchissimo codice di Oxford. La redazione in codice a parte può essere succeduta alla morte di Gioacchino; ma non mi sembra vi siano ragioni decisive a favore di questa supposizione. Gioacchino però sicuramente non programmò di pubblicare la raccolta di figure come opera a sé stante. Cfr. M. REEVES-B. HIRSCH-REICH, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford 1972, pp. 75-98.

[88] Cfr. nota 80.

troversie parigine sull'*Evangelium aeternum.* Ma accanto all'affermazione finale di ortodossia, nella quale Gioacchino in persona parla della sua possibile prossima fine, vi è all'inizio anche questa frase: «Incipit liber secundus evangelii eterni ab' mat'», il che riesco a risolvere solo con «abbatis matthei» [89]. In ogni caso conformemente al testamento proseguì il lavoro di trascrizione ed emendazione, così come la disputa sull'eredita di Gioacchino e sulla sua ortodossia in seno all'ordine florense. Conosciamo le firme dell'abate Matteo e di alcuni confratelli addetti alla copiatura [90], e siamo inoltre in possesso di sei manoscritti, sulla cui composizione a partire dal primo decennio e in ogni caso nel primo terzo del nuovo secolo difficilmente si può dubitare [91]. E solamente a partire da qui,

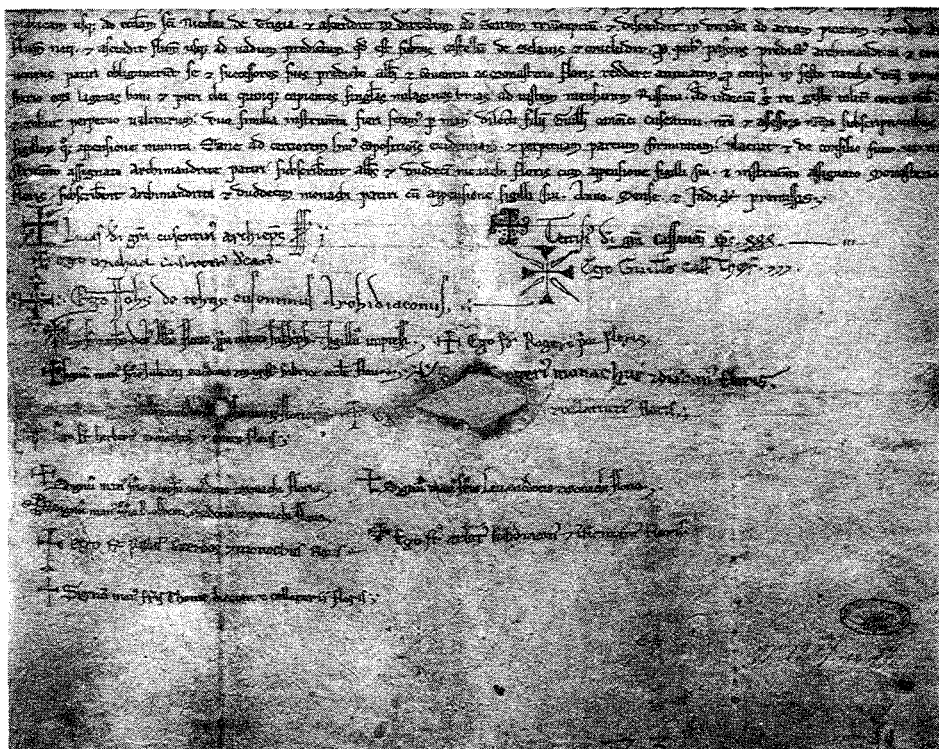
[89] Cfr. H. GRUNDMANN, *Neue Forschungen,* cit. p. 27 ed il mio indice delle opere di Gioacchino in «Florensia», già citato alla nota 85. B. TÖPFER, *Eine Handschrift des Evangelium aeternum von Gerardino di Borgo San Donnino,* in «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», 8, 1960, 1, pp. 156-163.

[90] Da me scoperto, nella Biblioteca Vaticana, nella stesura originale di un documento per il monastero "de patiro" dell'11 agosto 1223 (Chig. E.VI.187, n. 10); v. il fac-simile. La firma autografa è data, dove il testimone comincia con la parola «Ego». La mano che attesta il "signum manus" per gli altri firmatari ed il cantore Herbertus si possono considerare come scrittori del monastero di S. Giovanni. Cfr. anche la nota di possesso (f. 1r) del manoscritto della *Concordia,* proveniente da S. Giovanni in Fiore, che si trova nella Biblioteca Corsiniana a Roma, e la riproduzione in appendice al libro di A.M. ADORISIO, *Codici latini calabresi,* Roma 1986.

[91] Accanto al manoscritto 322 di Padova ci sono i codici Chigi A. VIII 321 della Biblioteca Vaticana (*Expositio in Apocalypsim,* in un testo carico di errori); Biblioteca Corsiniana (Roma) 41. F.2 (*Concordia*); Biblioteca Laurentiana (Firenze) Conv. Soppressi 398 (*Concordia*); Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 370 (*Enchiridion super Apocalypsim*) come anche *Liber Figurarum,* Oxford, Corpus Christi College 255A. I manoscritti sono stati studiati da Fabio Troncarelli, A. M. Adorisio e M. Reeves (*Liber Figurarum,* vedi nota 87), oltre che da me; l'identità dello scrittore dei due codici romani mi è stata confermata da Emanuele Casamassima poco prima della sua morte; la medesima mano ha scritto probabilmente anche il codice di Firenze. F. TRONCARELLI, *Scrittura, testo, immagine,* in «Scrittura e Civiltà», 5, 1981, pp. 149-186; dello stesso autore, *Nuove reliquie dello 'scriptorium' di Fiore,* in *L'età delo Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale.* Atti del II Congresso internazionale di studi gioachimiti, 1984, a cura di A. CROCCO, S. Giovanni in Fiore 1986, pp.

nel quarto e quinto decennio del XIII secolo, contemporaneamente alla crisi francescana e al nuovo conflitto tra papato e impero condotto su base escatologica, comincia la produzione libraria pseudogioachimita [92].

319-329; A.M. ADORISIO, *Codici latini calabresi*, cit., pp. 26 ss., 48 ss.; dello stesso autore, *Una conferma della produzione libraria a S. Maria della Sambucina e a Cosenza*, in «Studi medievali», 29, 1988, pp. 261-265. Sulla localizzazione degli *scriptoria* le opinioni variano ancora.

[92] Robert H. Moynihan, in una dissertazione dell'Università di Yale del 1988, vorrebbe aver scoperto nel commento di Geremia un prototesto, che si potrebbe ricondurre allo stesso Gioacchino: *Joachim of Fiore and the Early Franciscans. A Study of the Commentary "Super Hieremiam"*. Secondo me la dimostrazione è fallita del tutto; ma in ogni caso il prototesto è una testimonianza molto precoce della produzione pseudogioachimita e ci si può sempre chiedere se la lettera all'imperatore Enrico VI non potesse ricondursi ad un originale di Gioacchino degli anni tra il 1194 ed il 1197. Cfr. M. REEVES, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 518 s.

Fac-simile della parte inferiore del diploma dell'11 agosto 1223 (v. nota 90).

Vi si scorge la firma di Luca, arcivescovo di Cosenza, vecchio notaio dell'abate di Casamari e poi scrittore di Gioacchino, abate di Corazzo (negli anni 1183-84 e nel 1188). La terza firma è quella dell'abate Matteo, successore di Gioacchino a S. Giovanni in Fiore. Seguono i "signa manus" di sei monaci dello stesso convento, e le firme di sei altri: Herbertus, Pascalis, Rogerius (prior), Rogerius (?, cellerario), Arlotus (infirmarius). I "signa manus" sono accompagnati dall'indicazione dei nomi, scritti da due diverse mani. Il cantore Herbertus avrà scritto la firma del frater Thomas (ultima nella prima colonna, mentre quelle di Julianus, Nicolaus, Stephanus, Rotbertus, Letus sono di un'altra (forse unica) mano, altrimenti non rappresentata nella pergamena (se non si tratta di quella, semplificata, dell'abate Matteo stesso).

L'impero degli Svevi e il gioachimismo francescano

di *Dieter Berg*

«Senza Francesco, Gioacchino sarebbe rimasto confinato nell'antichità, ma anche Francesco senza Gioacchino sarebbe stato solamente un santo ed il fondatore di un ordine, uno tra molti, senza trasformarsi fin dalla gioventù in una celebrità di portata universale». Questo giudizio, espresso da Alois Dempf nel 1929 sull'importanza costitutiva dell'insegnamento di Gioacchino da Fiore e lo sviluppo della comunità francescana nell'alto Medioevo [1], sembra trovare conferma nel fatto che francescani eminenti del XIII e XIV secolo ricoprirono un ruolo determinante nella recezione, modifica ed espansione in tutto il mondo occidentale del sistema di pensiero di Gioacchino. In questo senso giocarono una parte importante nei contrasti con gli Spirituali le concezioni escatologiche gioachimite e pseudo-gioachimite, che sconvolsero la vita, e non solo quella, delle comunità dei Minori fino agli inizi del XIV secolo [2].

Traduzione di Rossella Martini.

[1] A. DEMPF, *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München -Berlin 1929, p. 282.

[2] Per la storia degli Spirituali francescani si rimanda solamente a RENÉ DE NANTES, *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de S. François*, Couvin - Paris 1909; K. BALTHASAR, *Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Münster 1911 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, VI); R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma 1959 (Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Studi Storici, XXXI-XXXIV); M.D. LAMBERT, *Franciscan Poverty*, London 1961; THADDEUS A NEW DURHAM, *The Doctrine of the Franciscan Spirituals*, Roma 1963; G. SCALISI, *L'idea di chiesa negli spirituali e nei fraticelli*, Roma - Vicenza 1973 (Studi e testi francescani, LII); *Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle*,

Benché quindi il pensiero di Gioacchino da Fiore rivestisse indubbiamente una notevole importanza per lo sviluppo della comunità francescana, perlomeno nel XIII e XIV secolo, ha finora goduto di troppo scarsa considerazione nel campo della ricerca il quesito sulle cause e sui motivi per cui proprio la comunità dei frati minori, e non ad esempio gli ordini «antichi», abbiano sviluppato una peculiare affinità col pensiero teologico-storico di Gioacchino da Fiore. Altrettanto oscure sono rimaste le particolari predisposizioni mentali e concettuali che resero possibile una simile evoluzione proprio nell'ordine francescano. Le scarse indicazioni finora fornite sui contrasti interni all'ordine in merito al voto di povertà, al carattere vincolante sia della regola e del testamento del fondatore, che della parcellizzazione nell'*ordo minorum* fin dai tempi del generalato di Elia da Cortona, non riescono a fornire alcuna spiegazione esauriente di questo ruolo alternativo dei Francescani nella storia dello sviluppo del gioachimismo e dello pseudo-gioachimismo [3].

Toulouse 1973 (Cahiers de Fanjeaux, VIII); *Eretici e ribelli del XIII e XIV sec. Saggi sullo spiritualismo francescano in Toscana*, a cura di D. MASELLI, Pistoia 1974; *Atti del VI convegno di studi ... dedicato agli Spirituali e ai Fraticelli dell'Italia centro-orientale*, in «Picenum Seraphicum», XI, 1974, pp. 1-468; *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324*, Toulouse 1975 (Cahiers de Fanjeaux, X); *Chi erano gli Spirituali. Atti del III convegno internazionale (Assisi)*, Assisi 1976; A. VOLPATO, *Gli spirituali e l' "intentio" di S. Francesco*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXIII, 1979, pp. 118-153; GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle*, publiée par MARIANO D'ALATRI - S. GIEBEN, Roma 1982, pp. 686 ss. (Bibliotheca Seraphico-Cap., XXIX); *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages*, edited by W. VERBEKE - D. VERHELST - A. WELKENHUYSEN, Leuven 1988, specialmente pp. 393 ss. (Mediaevalia Lovaniensia, Ser. I, Studia XV). Ulteriori indicazioni bibliografiche in C.T. BERKHOUT - J.B. RUSSELL, *Medieval heresies. A bibliography 1960-1979*, Toronto 1981, pp. 77 ss. (Subsidia Mediaevalia, XI) ed in alcuni volumi della *Bibliographia Franciscana*, I ss., Roma 1930 ss.

[3] Dal gran numero di studi, per la maggior parte inesaustivi, sul significato del gioachimismo e dello pseudo-gioachimismo per la comunità francescana, si vedano, ad integrazione delle opere citate nella nota 2, gli studi menzionati da G. BONDATTI, *Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento*, S. Maria degli Angeli 1924; E. BENZ, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934, pp. 175 ss.; F. RUSSO, *Francescanesimo e Gioacchino da Fiore*, in «Archivio sto-

Le seguenti riflessioni si concentrano dunque sull'analisi delle condizioni particolari sotto le quali la recezione del pensie-

rico per la Calabria», VII, 1937, pp. 79 ss.; A. WACHTEL, *Die weltgeschichtliche Apocalypse-Auslegung des Minoriten Alexander von Bremen*, in «Franziskanische Studien», XXIV, 1937, pp. 201 ss., 305 ss.; E. BUONAIUTI, *Il messaggio gioachimita e la "religio" francescana*, in «Religio», XIV, 1938, pp. 86 ss.; F. RUSSO, *Gioachimismo e Francescanesimo*, in «Miscellanea Francescana», XLI, 1941, pp. 71 ss.; dello stesso autore, *S. Francesco ed i Francescani nella letteratura profetica gioachimita*, in «Miscellanea francescana», XLVI, 1946, pp. 232 ss.; M.W. BLOOMFIELD-M.E. REEVES, *The penetration of Joachimism into Northern Europe*, in «Speculum», XXIX, 1954, pp. 789 ss.; L. SALVATORELLI, *Movimento francescano e gioachimismo*, in *Movimenti religiosi popolari ed eresie dal Medioevo* (X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, III) Firenze 1955, pp. 403 ss.; K. ESSER, *Homo alterius saeculi. Endzeitliche Heilswirklichkeit im Leben des hl. Franziskus*, in «Wissenschaft und Weisheit», XX, 1957, pp. 180-197; N. COHN, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, Bern 1961; ILARINO DA MILANO, *L'incentivo escatologico nel riformismo dell'ordine francescano*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*, Todi 1962, pp. 283-337 (Convegni Centro Studi Spirituali del Medioevo, III); B. TÖPFER, *Das kommende Reich des Friedens*, Berlin 1964, pp. 107 ss.; R.E. DANIEL, *A re-examination of the origins of Franciscan Joachitism*, in «Speculum», XLIII, 1968, pp. 671 ss.; M. REEVES, *The influence of prophecy in the later middle ages*, Oxford 1969; F. SIMONI, *Il "Super Hieremiam" ed il gioachimismo francescano*, in «Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», LXXXII, 1970, pp. 13 ss.; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l' "Alter Christus"*, Roma 1971; dello stesso autore, *Dai "viri spirituales" di Gioacchino da Fiore ai "fratres spirituales" di Francesco d'Assisi*, in «Picenum Seraphicum», XI, 1974, pp. 24 ss.; R. MANSELLI, *A proposito del cristianesimo di Dante: Gioacchino da Fiore, gioachimismo, spiritualismo francescano*, in *Letteratura e critica. Studi in onore di N. Sapegno*, a cura di W. BINNI e altri, II, Roma 1975, pp. 163-192; W. KÖLMEL, *Franziskus in der Geschichtstheologie*, in «Franziskanische Studien», LX, 1978, pp. 67-89; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Influsso del gioachimismo nella letteratura umbro-francescana del due-trecento*, in «Analecta T.O.R. S. Francisci», XIV, 1979, pp. 433 ss.; F. SCIAPPA, *Joachim of Fiore, predecessor of S. Francis of Assisi*, Ph. D. Univ. Connecticut 1979; C. REHO, *Il messaggio escatologico da Gioacchino da Fiore a Bonaventura da Bagnoregio*, in «Antonianum», LIX, 1979, pp. 681-700; GIOVANNI DI NAPOLI, *Gioacchino da Fiore tra S. Benedetto da Norcia e S. Francesco*, Roma 1979; A. CROCCO, *S. Francesco e Gioacchino da Fiore*, in «Miscellanea Francescana», LXXXII, 1982, pp. 520 ss.; R.E. LERNER, in *The Use and Abuse*, cit., pp. 359 ss. Più ampie indicazioni bibliografiche in F. RUSSO, *Bibliografia gioachimita*, Firenze 1954 (Bibliot. Bibl. Ital., XXVIII).

ro di Gioacchino ebbe successo nell'ordine francescano. In questa occasione bisognerà occuparsi più intensivamente che mai delle particolari condizioni sociali e politiche che nella prima metà del XIII secolo presero parte allo sviluppo dell'ordine e quindi anche alla recezione di Gioacchino da Fiore. Al tempo stesso questa recezione è da analizzare nel rapporto di tensione con l'immagine che i Francescani avevano di sé e con la mutevole comprensione della *vita minorum* [4], considerato che i due sviluppi sono strettamente connessi. Inoltre è da tenere in considerazione il mutamento della forma societaria che possedeva la comunità dei Minori nei diversi *regna* occidentali (particolarmente attraverso la crescente intesa al servizio del papa) e che ricevette un'impronta precisa attraverso i duri conflitti fra l'Imperatore Federico II e il papato, conflitti nei quali i Minori vennero sempre più coinvolti [5]. Solamente dopo l'analisi dei particolari presupposti sociali ed intellettuali secondo i quali la recezione di Gioacchino da Fiore ebbe luogo presso i Minori, si può e si deve prendere in considerazione nelle successive riflessioni l'oggetto e la forma di questa recezione. Il punto cruciale dell'analisi sarà l'epoca della «prima» recezione del pensiero gioachimita che è legata soprattutto all'opera di eminenti francescani quali Alessandro da Brema, Gerardo di Borgo San Donnino, Giovanni da Parma e Bonaventura [6]. La loro funzione per l'accettazione del

[4] Cfr. per ulteriori dettagli sull'argomento D. BERG, *Vita minorum. Zum Wandel des franziskanischen Selbstverständnisses im 13. Jh.*, in «Wissenschaft und Weisheit», XLV, 1982, pp. 157-196.

[5] Questa problematica necessiterebbe di analisi più approfondite. Al momento esistono solamente brevi studi in merito di J.B. FREED, *The friars and German society in the thirteenth century*, Cambridge (Mass.) 1977, pp. 135 ss. (Mediaeval Academy of America Publications, LXXXVI); G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli ordini mendicanti*, in «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Age», XC, 1978, pp. 607 ss.; D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie und Mendikantenspiritualität. Studien zum Verhältnis Kaiser Friedrichs II. zu den Bettelorden (Teil I)*, in «Wissenschaft und Weisheit», LI, 1988, pp. 26-51 (con la bibliografia meno recente).

[6] Sull'opera di questi autori cfr. ancora le descrizioni, ampiamente superate, di L. WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum quibus accessit syllabus illorum qui ex eodem Ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt*, Editio novissima, Roma 1906; J.H. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad Scriptores*

sistema di pensiero di Gioacchino nella comunità dei Minori deve essere chiarita tanto quanto il contenuto ed il significato di quelle concezioni di teologia della storia autonome, legate all'insegnamento di Gioacchino, che gli autori sopra citati svilupparono all'interno dell'*ordo minorum* [7].

Per cominciare si ricorderanno in pochi tratti alcuni elementi centrali della concezione di Gioacchino della storia universale, che assunsero importanza per il pensiero teologico-storico dell'ordine francescano [8]. Notoriamente l'abate calabrese operò una distinzione della storia universale in tre *status*, secondo l'ordine della Trinità, ove spettava una particolare significatività al terzo, che era sotto il dominio dello Spirito Santo e aveva l'impronta dell'*ordo monachorum*. Questi *viri spirituales* monastici, che avevano ricevuto il dono dell'*intelligentia spiritualis* dallo Spirito Santo, potevano rinunciare a tutto il nozionismo teologico, poiché lo Spirito Santo aveva loro rivelato la piena conoscenza dell'essenza interiore della saggezza divina che si manifesta nella Sacra Scrittura. Dato che lo sviluppo della storia universale non procedeva scevro da con-

trium Ordinum S. Francisci a Waddingo, aliisve descriptos, vol. I-III, Ed. nova, Roma 1908-1936 (Bibliotheca Historico-Bibliographica, II-IV).

[7] Un'ampia ricerca e analisi del pensiero teologico-storico nella comunità francescana, perlomeno fino alla fine delle lotte degli Spirituali, è ancora un compito importante da realizzare.

[8] Sulla base del gran numero di studi concernenti il pensiero teologico-storico di Gioacchino si rimanda in questa sede unicamente alle relative bibliografie di F. RUSSO, *Bibliografia*, cit.; E. MICKERS, *Neuere Literatur über Joachim von Fiore*, in «Citeaux en de Nederlanden», IX, 1958, pp. 286-293; H. GRUNDMANN, *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1900-1966)*, Roma 1967, pp. 55 ss. (Sussidi Eruditi, XX); *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e-18e s.*, publiée par J. LE GOFF, Paris-La Haye 1968, pp. 411 ss. (École Pratique des Hautes Études VI^e Section. Civilisations et Sociétés, X); F. RUSSO, *Rassegna bibliografica gioachimita*, in «Citeaux», XIX, 1968, pp. 206-214; B. MCGINN, *Apocalypticism in the middle ages. An historiographical sketch*, in «Mediaeval Studies», XXXVII, 1975, pp. 252-286; M.W. BLOOMFIELD, *Recent scholarship on Joachim of Fiore and his influence*, in *Prophecy and Millenarianism. Essays in honour of M. Reeves*, Burnt Hill 1980, pp. 21-52; C.T. BERKHOUT, *Heresies*, cit., pp. 69 ss.; B. MCGINN, *Awaiting an End. Research in medieval apocalypticism, 1974-1981*, in «Mediaevalia et Humanistica», NS, XI, 1982, pp. 263-289.

flitti, ma era legato per la Chiesa ad un grande numero di persecuzioni, l'abate si aspettava per il prossimo futuro rinnovate persecuzioni della Chiesa anche per l'imminente passaggio dal secondo al terzo *status*, ossia dalla sesta alla settima età [9]; tardi interpreti di Gioacchino da Fiore datarono l'avvento dell'Anticristo nel 1260 [10].

Significativamente queste riflessioni di teologia della storia di Gioacchino non trovarono considerazione presso Francesco ed i suoi primi seguaci, dato che il santo rinunciò a definire dal punto di vista teologico-storico la propria posizione e funzione nella storia della Chiesa [11]. Cosciente della necessità della sua opera nell'*ecclesia*, Francesco si limitò alla legittimazione teologica della *vita minorum* che gli era stata rivelata da Dio e che non si orientava in alcun modo sulle forme vigenti della vita religiosa contemporanea. Secondo Francesco, Dio lo aveva designato a condurre una vita conforme a quella descritta nel Vangelo, a seguire le tracce di Cristo attraverso la totale imitazione della vita terrena di Gesù, a consacrarsi a Dio in assoluta povertà, umiltà e semplicità e a predicare la parola del Signore per la salvezza dei propri simili [12]. Si pos-

[9] Cfr. in merito più dettagliatamente J.C. HUCK, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, Freiburg 1938; E. BENZ, *Ecclesia*, cit., pp. 3 ss.; A. DEMPF, *Imperium*, cit., pp. 269 ss.; M.W. BLOOMFIELD, *Joachim of Flora. A critical survey of his canon, teachings, sources. Biography and influence*, in «Traditio», XIII, 1957, pp. 249-311; B. TÖPFER, *Reich*, cit., pp. 48 ss.; M. REEVES, *Influence*, cit., *passim*.

[10] Cfr. L. KERN, *A propos du mouvement des flagellants de 1260*, in *Festschrift G. Schnürer*, Paderborn 1930, pp. 39-53; F. BERNINI, *Apostoli e Flagellanti in Parma nel duecento secondo nuovi documenti*, in «Religio», XI, 1935, pp. 352-357; R. MANSELLI, *L'anno 1260 fu anno gioachimitico?*, in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia)*, Perugia 1962, pp. 99-108; A. FRUGONI, *Sui Flagellanti del 1260*, in «Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», LXXV, 1963, pp. 211-237; A.-F. VAUCHEZ, *Les 1260 jours prophétiques dans les cercles joachimites*, in «Andrews University Seminary Studies», III, 1965, pp. 42-48.

[11] Cfr. più esaurientemente S. DA CAMPAGNOLA, *Angelo*, cit.; D. BERG, *Herrschaftsideologie*, cit., pp. 27 ss.

[12] Cfr. D. BERG, *Armut und Wissenschaft*, Düsseldorf 1977, pp. 22 ss. (Geschichte und Gesellschaft, XV).

sono quindi facilmente intravvedere delle corrispondenze tra Francesco e Gioacchino da Fiore nella valutazione della *simplicitas* e dello scetticismo nei confronti dello *studium doctrinae* della scolastica [13].

Questa consapevolezza di essere stato prescelto da Dio e di vivere secondo una *vita* rivelata, non suscettibile di modificazioni di fondo, fu certamente condivisa dai *confratres* del fondatore e dalla successiva generazione di frati. La morte del santo, avvenuta il 3 ottobre 1226, operò tuttavia una cesura decisiva nello sviluppo dell'ordine [14]. A quel punto il fondatore non era più presente come *forma vitae* e come ultima e decisiva istanza per correggere eventuali errate evoluzioni della comunità francescana . Al tempo stesso l'impetuosa espansione dell'ordine, con il rapido aumento del numero dei suoi membri, il progressivo stabilirsi dei confratelli nei centri urbani ed il sorgere di alcuni conventi nei comuni, collocò la comunità dei Minori di fronte a problemi difficilmente risolvibili, concernenti il contenuto della regola dell'ordine, che fissava unicamente norme esistenziali di base, e il testamento del fondatore, che vietava qualsiasi modifica ed ogni commento alla regola francescana. Una crisi di orientamento ed i contrasti tra i confratelli sulla corretta interpretazione della *vita minorum* furono le inevitabili conseguenze di questa si-

[13] *Ibidem*, pp. 43 ss.; L. Izzo, *La semplicità evangelica nella spiritualità di S. Francesco d'Assisi*, Roma 1971 (Studi e Ricerche, II); *Die Schriften des Hl. Franziskus von Assisi*, übersetzt von L. Hardick-E. Grau, Werl 1980[6], pp. 297 ss. (Franziskanische Quellenschriften, I); D. Berg, *Das Studienproblem im Spiegel der franziskanischen Historiographie des 13. und beginnenden 14. Jh.s* in «Wissenschaft und Weisheit», XLII, 1979, pp. 11 ss.

[14] Cfr. al riguardo per maggiori dettagli H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg 1909, pp. 5 ss.; K. Esser, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden 1966, pp. 15 ss. (Studia et Documenta Franciscana, IV); J.R.H. Moorman, *A history of the Franciscan Order from its origins to the year 1517*, Oxford 1978, pp. 10 ss.; *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*, Assisi 1977, *passim*; D. Berg, *Elias von Cortona. Studien zu Leben und Werk des zweiten Generalministers im Franziskanerorden*, in «Wissenschaft und Weisheit», XLI, 1978, pp. 104 ss.; T. Lombardi, *Storia del Francescanesimo*, Padova 1980, pp. 121 ss.

tuazione e determinarono lo sviluppo della comunità dei Minori nei decenni successivi [15]. Questa lotta per l'organizzazione della vita francescana adeguata al tempo, e la conseguente crisi dell'autocoscienza esistenziale, furono rafforzate ulteriormente da controversie sulla posizione sociale della comunità, particolarmente nei contrasti con i chierici secolari che vedevano compromesse le basi economiche della loro esistenza dalla continua espansione dell'ordine e dall'infiltrarsi dei mendicanti nelle parrocchie cittadine [16]. I conflitti dei Minori e dei Domenicani con i chierici secolari furono intensificati dall'ulteriormente accresciuta inclusione del nuovo ordine al servizio del papa. Le attività dei Francescani a ciò connesse, come predicatori papali alle crociate o collettori, non contribuirono ad una rapida conclusione della crisi di orientamento nella comunità dei Minori e della controversia per l'esatta interpretazione della *vita minorum* [17].

Possibili vie d'uscita da questa crisi esistenziale si aprirono per i Francescani in primo luogo attraverso un più stretto collegamento con il papato, al quale si chiese una decisione d'autorità in merito allo sviluppo concettuale della *vita minorum.* Papa Gregorio IX nel 1230 assecondò questa richiesta fin troppo volentieri, commentando in senso curiale certi controversi punti della regola e facendo decadere il testamento del fondatore [18]. D'altro canto i confratelli cercarono di favorire il processo di autoidentificazione, attraverso la riflessione sulla storia dell'ordine, e di sviluppare una valida inter-

[15] Più dettagliato su questo sviluppo D. BERG, *Vita,* cit., pp. 160 ss.

[16] Cfr. in merito ancora il ricco studio di K. PAULUS, *Welt- und Ordensklerus beim Ausgang des 13. Jahrhunderts im Kampf um die Pfarrechte,* Essen 1900.

[17] Sui numerosi settori di attività dei francescani al servizio del papa cfr. i riferimenti in H. HOLZAPFEL, *Handbuch,* cit., pp. 210 ss.

[18] Edizione parziale commentata di questa dichiarazione di Gregorio in H. GRUNDMANN, *Die Bulle "Quo elongati" Papst Gregors IX.,* in «Archivum Franciscanum Historicum», LIV, 1961, pp. 1-23. Sull'ulteriore sviluppo del commento papale alla regola cfr. F. ELIZONDO, *Pontificiae interpretationes regulae franciscanae usque ad annum 1517,* in «Laurentianum», I, 1960, pp. 324-358.

pretazione della *vita minorum* alla luce delle biografie del fondatore [19]. In conclusione, per gli oppositori radicali alla riforma dell'ordine sussisteva ancora la possibilità di ricusare la nuova evoluzione all'interno dell'ordine e di praticare individualmente, ritirati nei primi spazi vitali dei Francescani in Italia, l'originario stile di vita francescano, così come interpretato dagli oppositori della riforma [20].

Indicativo del pensiero all'interno della comunità dei Minori fino alla metà del XIII secolo è il completo rifiuto dei frati tanto di meditare generalmente sulla *historia*, quanto di avviare ampie riflessioni di teologia della storia [21]. Questa osservazione è valida fondamentalmente per la prima *Vita* di Francesco, opera di Tommaso di Celano [22], che la compose nel 1228 su incarico papale [23]. Per il cronista era prioritaria la

[19] In merito si rimanda alla mia *Geschichte der franziskanischen Historiographie im Hohen Mittelalter, unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Ordensprovinzen*, completa nella stesura dattiloscritta, che dovrebbe comparire nella serie di pubblicazioni dell'"Institut für franziskanische Geschichte (Saxonia)".

[20] Si rimanda qui come chiaro esempio a Leone d'Assisi ed ai suoi compagni.

[21] Cfr. sull'argomento D. BERG, *Historische Reflexion und Tradition*, in «Wissenschaft und Weisheit», XLVIII, 1985, pp. 81 ss.

[22] *Fr. Thomae de Celano vita prima S. Francisci*, (= 1 Cel), in «Analecta Franciscana», X, 1926-41, pp. 3 ss.

[23] Sull'opera di Celano cfr. W. GOETZ, *Die Quellen zur Geschichte des Hl. Franziskus von Assisi*, Gotha 1904, pp. 56 ss.; J.R.H. MOORMAN, *The sources for the life of S. Francis of Assisi*, Manchester 1940, pp. 55 ss.; W. WDZIECZNY, *The life and works of T. of C.*, in «Franciscan Studies», V, 1945, pp. 55-66; F. VAN DEN BORNE, *T. v. C. als eerste biograaf van Franciscus*, in «Sint. Franc.», II, 1956, pp. 183-213; *Numero commemorativo per il VII centenario della morte di Fra T. da C.*, Celano 1960; F. DE BEER, *La conversion de S. François selon T. da C.*, Paris 1963; S. SPIRITO, *Il francescanesimo di Fra T. da C.*, Assisi 1963; S. CLASEN, *Legenda antiqua S. Francisci*, Leiden 1967, p. 404 (Reg.) (Studia et Documenta Franciscana, V); *S. François d'Assise. Documents*, présentés par T. DESBONNETS et D. VORREUX, Paris 1968, pp. 201 ss.; G. ODOARDI, *Fra T. da C., storico letterato poeta uomo di virtù*, Tagliacozzo 1969; D.V. LAPSANSKI, *Perfectio evangelica*, München 1974, pp. 81 ss. (Veröff. Grabmann-Inst., NF, XXII); S. DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1974, pp. 257 ss.; J.V. FLEMING, *An introduction to the Franciscan literatu-*

prova della chiamata di Francesco, che egli definì *vir Dei* e novello David [24]. Tuttavia anche in Tommaso di Celano non sono da sottovalutare certe tracce di una diffusa consapevolezza della fine dei tempi, dato che egli chiamò il poverello *novus evangelista*, la cui predicazione si collocava all'inizio di una «nuova età» [25]. Malgrado frate Tommaso sottolineasse l'*innovatio* e lo *spiritus novus* che aleggiava nella Chiesa con l'avvento dell'*ordo novus* di Francesco, nell'opera di Celano non era tuttavia chiaro a sufficienza quando dovesse avere inizio questa imminente «nuova età» e quale modello di pensiero teologico-storico il cronista volesse porre alla sua base.

Concetti altrettanto imprecisi dal punto di vista di una teologia della storia si possono osservare nelle opere di giovani cronisti dell'ordine francescano, che si occuparono della biografia del fondatore negli anni trenta e nei primi anni quaranta del XIII secolo. Giuliano da Spira [26], ad esempio, ponendo un notevole accento sulla somiglianza del santo a Cristo, descrisse Francesco quale strumento di Dio in un inconoscibile piano divino per la salvezza dell'umanità [27]. In modo simile, nella leggenda dei tre compagni di Francesco [28],

re of the Middle Ages, Chicago 1977, pp. 35 ss.; A. ROTZETTER, *Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche*, Schwyz 1977, pp. 184 ss.; R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, Roma 1980 (Bibliotheca Seraphico - Cap., XXVIII); *Francesco d'Assisi nella storia, secoli XIII-XV*, a cura di S. GIEBEN, I, Roma 1983; in particolare i saggi di E. PÁSZTOR e J. PAUL.

[24] 1 Cel, 89.

[25] Cfr. 1 Cel, 89; E. BENZ, *Ecclesia*, cit., pp. 65 ss.

[26] Qui si tenga in particolare considerazione la *Vita S. Francisci* di GIULIANO, edita in «Analecta Franciscana», X, pp. 335-371 (= GIULIANO, *Vita*). Sulla vita e le opere dell'autore cfr.: J.E. WEIS, *Julian von Speyer*, München 1900; F. VAN ORTROY, *La légende de S. François d'Assise par J. de S.*, in «Analecta Bollandiana», XXI, 1902, pp. 148-202; S. CLASEN, *Legenda*, cit., pp. 347 ss.; D. LAPSANSKI, *Perfectio*, cit., pp. 97 ss.; S. DA CAMPAGNOLA, *Origini*, cit., pp. 119 ss.; A. ROTZETTER, *Funktion*, cit., pp. 191 ss. Indicazioni bibliografiche più ampie in D. BERG, *Julian von Speyer*, in *Verfasserlexikon*, IV, Berlin - New York 1982², coll. 901-904.

[27] GIULIANO, *Vita*, Prol. p. 335.

[28] T. DESBONNETS, *Legenda trium sociorum. Édition critique*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LXVII, 1967, pp. 89 ss. (= *Leg3Soc*). Sull'ope-

al santo spettava il compito di produrre con lo strumento della *fraternitas* un rinnovamento radicale e conclusivo della vita cristiana, ossia dell'*ecclesia* [29]. Il poverello sembrò così del tutto distaccato dalla vita terrena causa la sua assoluta somiglianza a Cristo, cosicché alla sua figura derivò una elevazione addirittura messianica [30]. Tale evoluzione nella storiografia francescana raggiunse uno dei suoi apici con la seconda *Vita* di Francesco ad opera del Celano [31], ove il poverello fu ritratto non solamente quale nuovo evangelista ed apostolo di Cristo alla fine dei tempi, ma anche come «propheta nostri temporis», cioè dei tempi di Celano [32]. Contemporaneamente Francesco figurava «homo alterius saeculi», che i suoi confratelli consideravano «non ut mundo viventem, sed quasi iam caelo regnantem» [33]. Mancano in Celano ulteriori interpretazioni teologico-storiche; le sue annotazioni sull'importanza dell'*ordo minorum* per la storia della salvezza e per la fine del mondo e sull'atteso avvento di un *novum saeculum* rimasero imprecise anche nella seconda *Vita*.

Certamente si potranno considerare le prime biografie francescane come tentativi da un lato per accertarsi della funzio-

ra dei compagni cfr. S. CLASEN, *Legenda*, cit., pp. 229 ss., 314 ss.; *Scripta Leonis, Rufini et Angeli sociorum S. Francisci*, ed., trad. R.B. BROOKE, Oxford 1970, pp. 7 ss.; S. CLASEN, in *Die Dreigefährtenlegende des hl. Franziskus*, Werl 1972, pp. 39 ss. (Franziskanische Quellenschriften, VIII); E. PÁSZTOR, *Gli scritti leonini*, in *La 'questione francescana' dal Sabatier a oggi*, Assisi 1974, pp. 199-212; S. DA CAMPAGNOLA, *Origini*, cit., p. 327 (Reg.); M.L. BIGARONI, *"Compilatio Assisiensis" dagli scritti di fr. Leone e Compagni su Francesco d'Assisi*, S. Maria degli Angeli 1975 (Pubbl. Bibl. Franc. Chiesa Nova, II); A. ROTZETTER, *Funktion*, cit. pp. 192 ss.; J. FLEMING, *Introduction*, cit., pp. 50 ss.; *Approccio storico-critico alle fonti francescane*, ed. G. CARDAROPOLI-M. CONTI, Roma 1979, *passim*; E. PÁSZTOR, *Frate Leone testimone di S. Francesco*, in «Collectanea Franciscana», L, 1980, pp. 35-84; R. MANSELLI, *Nos*, cit., *passim*; S. GIEBEN, *Francesco*, cit., *passim*.

[29] *Leg3Soc* 36 ss., 116; 39 ss., 118 ss.; 55 ss., 129 ss.; 73, 144, e più.

[30] Cfr. per maggiori dettagli D. BERG, *Vita*, cit., pp. 164 ss.

[31] *Fr. Thomae de Celano vita secunda S. Francisci*, in «Analecta Franciscana», X, pp. 129-160 (= 2 Cel). Sulle opere cfr. le indicazioni della nota 23.

[32] 2 Cel, 107, 220a.

[33] 2 Cel, 123.

ne escatologica dell'ordine nel corso della storia universale, dall'altro lato per dare nelle singole biografie di Francesco l'interpretazione corrente della *vita minorum* , considerata di volta in volta vincolante, e attraverso questa via contribuire al superamento della crisi persistente nell'autocoscienza francescana. Questa crisi trovò uno dei suoi punti culminanti nel 1239 circa nel conflitto attorno a Elia da Cortona, il cui operato nella veste di ministro generale fu curiosamente contraddittorio. Senza voler trattare nuovamente in questa sede di tali conflitti, ci si richiamerà solamente agli argomenti principali di queste dispute interne all'ordine [34]. Causa ne era lo sforzo di Elia per mantenere in determinati ambiti della vita contemporanea dei Minori le forme di vita francescane originarie, per cui finì per trovarsi in disaccordo con i chierici colti del suo ordine favorevoli alla riforma. Autorevoli riformatori originari delle province dei Minori tedeschi e inglesi provocarono la caduta del ministro generale che venne deposto a Roma da Gregorio IX nel maggio del 1239 [35]. Istruttivo per la situazione all'interno dell'ordine e per i rapporti fra il papato e la comunità francescana è il modo in cui il successore di Pietro motivò la sua decisione di deporre Elia. Gregorio IX non ricorse alle pretese infrazioni di Elia alla regola dell'ordine o all'errata condotta di vita del ministro generale, ma si rifece unicamente all'insoddisfazione dei confratelli all'interno dell'ordine nei confronti del loro superiore generale. Solamente per amore della difesa della pace interna e della compattezza dell'*ordo minorum* Gregorio pose fine al mandato del laico Elia e così spianò la strada all'assunzione della guida dell'ordine da parte degli ecclesiastici riformatori [36]. Questi non indugiarono a riorganizzare immediatamente l'ordine, a clericalizzarlo attraverso l'esclusione degli elementi laici e ad aprirlo ancor più al servizio del papa [37].

[34] Cfr. più dettagliatamente in merito D. BERG, *Elias*, cit., pp. 102 ss.

[35] Su questi fatti cfr. R.B. BROOKE, *Early Franciscan government*, Cambridge 1959, pp. 138 ss. (Cambridge Studies on Mediaeval Life and Thought, VII).

[36] Più esauriente D. BERG, *Elias*, cit., pp. 121 ss.

[37] Su questo processo cfr. L.C. LANDINI, *The causes of the clericalization of*

Questi sviluppi all'interno della comunità dei Minori non possono più tuttavia venir considerati isolatamente e senza tener conto del conflitto tra Gregorio IX e Federico II [38]. È il caso di ricordare che l'imperatore era stato scomunicato per la seconda volta dal papa, rispettivamente il 20 o il 24 marzo 1239 [39]. Allo stesso tempo Gregorio IX scatenò una campagna denigratoria contro lo Svevo, nella quale la lotta contro Federico venne nobilitata in categorie teologico-storiche e l'imperatore fu ritratto come il precursore dell'Anticristo e definito *bestia* nel celeberrimo manifesto del maggio-giugno 1239 «*Ascendit de mari*» [40]. Con l'allusione al fatto che questo mostro, cioè Federico, sarebbe emerso dal mare per schiacciare il mondo e demolire le mura della fede cattolica [41], Gregorio riprese di proposito le correnti del pensiero contemporaneo, che sembrava caratterizzato dalla paura dell'Anticristo e dell'imminente fine del mondo [42].

Dinanzi a questo sfondo politico-religioso si fanno più com-

the Order of Friars Minor 1209-1260 in the light of early Franciscan sources, Chicago 1968.

[38] D. BERG, *Elias*, cit., pp. 122 ss.; dello stesso autore, *Herrschaftsideologie*, cit., pp. 33 ss.

[39] Indicazioni delle fonti in *Regesten des Kaiserreiches unter Philipp, Otto IV., Friedrich II., Heinrich (VII.), Conrad IV., Heinrich Raspe, Wilhelm und Richard, 1198-1272*, hrsg. von J.F. BÖHMER-J. FICKER, I, Innsbruck 1881-82, n. 2428 b (*Regesta Imperii* V) (= *RI* V).

[40] Sull'autore di quest'opera cfr. E. VON WESTENHOLZ, *Kardinal Rainer von Viterbo*, Heidelberg 1912, pp. 42 ss. (Heidelberger Abhandlungen, XXXIV).

[41] *MGH Epistolae saec. XIII e regestis pontificum Romanorum selectae per* G.H. PERTZ-C. RODENBERG, I, Berlin 1883, pp. 646 ss., n. 750; *RI* V, nn. 7241, 7245.

[42] Interpretazione più dettagliata in H.M. SCHALLER, *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts*, in *Festschrift H. Heimpel*, II, Göttingen 1972, pp. 935 ss. In merito cfr. F. GRAEFE, *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II.*, Heidelberg 1909 (Heidelberger Abhandlungen, XXIV); O. VEHSE, *Die amtliche Propaganda in der Staatskunst Kaiser Friedrichs II.*, München 1929 (Forschungen zur mittelalterlichen u. neueren Geschichte, I). Ulteriori indicazioni bibliografiche in C.A. WILLEMSEN, *Bibliographie zur Geschichte Kaiser Friedrichs II. und der letzten Staufer*, München 1986 (MGH Hilfsmittel, VIII).

prensibili anche gli sviluppi descritti all'interno dell'ordine francescano. Il papa doveva essere interessato a legare a sé ancor più saldamente l'ordine, per impiegare la comunità francescana quale efficace strumento nella lotta contro lo Svevo: Gregorio non poteva sopportare lacerazioni o lotte di parte nell'*ordo minorum*. Inoltre la situazione si complicò per il fatto che Elia era un confidente di Federico II ed un numero considerevole di seguaci francescani del ministro generale, per la maggior parte laici, si dimostravano vicini alla Svevo [43]. La destituzione di Elia, che fu ben presto scomunicato, e le successive riforme con l'esclusione degli elementi laici rivestivano per il papato ed i riformatori francescani la funzione di impedire un rafforzato rivolgersi dei Minori verso gli Svevi e contemporaneamente di assicurare la disponibilità dell'ordine nelle lotte del papato contro l'Anticristo Federico. Dal 1239 la crisi di orientamento all'interno dell'ordine si legò sempre più alla crisi dei rapporti tra *imperium* e *sacerdotium*; al tempo stesso ne derivò un coinvolgimento sempre maggiore dei confratelli nelle lotte per il potere tra papa ed imperatore, intese in chiave di teologia della storia e quindi nobilitate.

Quale importanza decisiva abbia rivestito la conclusione della crisi di Elia per il processo di autocoscienza dei Minori e per le loro concezioni di teologia della storia è palesato dall'intensificarsi della riflessione dei fratelli sulla funzione escatologica del loro ordine nell'epoca successiva, ovvero negli anni quaranta. Una funzione catalizzatrice spetta al citato confronto con gli Svevi e le controversie pubblicistiche che accompagnarono le lotte di potere tra il papa e l'imperatore con l'applicazione di categorie teologico-storiche [44]. Mentre i Minori in Italia si erano sforzati, fino alla scomunica dell'imperatore nel 1239, di salvaguardare i rapporti amichevoli con la dinastia sveva, dopo tale data si deteriorò rapidamente il rapporto con la medesima e certamente a causa del maggior coinvolgimento dell'ordine al servizio del papa. Dopo il 1239

[43] D. BERG, *Elias*, cit., pp. 122 ss.

[44] Più esauriente in merito D. BERG, *Herrschaftsideologie*, cit., pp. 43 ss.

i Minori, su ordine di Gregorio IX e più tardi di Innocenzo IV, dovettero ricoprire il ruolo di legati pontifici, di agitatori, predicatori della crociata, collettori [45]; i singoli confratelli non indietreggiarono neppure dinanzi alla partecipazione personale a scontri militari contro gli Svevi ed i loro seguaci [46]. Massicce repressioni da parte degli Svevi attraverso espulsioni e persecuzioni dei Francescani, finanche con esecuzioni capitali, furono la conseguenza del coinvolgimento dei Minori in queste battaglie a partire dal 1239 [47]. Teatri principali di queste persecuzioni in Italia furono il *regnum* di Sicilia e la Marca di Ancona, mentre nell'Impero Germanico si giunse al corrispondente confronto fra Minori e Svevi solo dopo la deposizione dell'imperatore nel 1245 [48].

L'impegno dei Francescani nelle controversie tra papa e imperatore, per molti versi opposto al loro stile di vita originario, e le intensive persecuzioni dei Minori nei domini italiani da parte degli Svevi non favorirono l'esaurirsi della discussione all'interno dell'ordine francescano sulla corretta interpretazione della *vita minorum* e sulle sue possibili adeguate modifiche. Gli oppositori alla riforma ed i suoi fautori continuarono a fronteggiarsi: da un lato la dirigenza dell'ordine, nella sua condotta favorevole alla riforma, sembrava legittimata secondo il papato dalla *Regula bullata* e dai commenti normativi alla regola, mentre dall'altro lato i confratelli, intenzionati a difendere l'originario stile di vita francescano, potevano richiamarsi unicamente al testamento del fondatore, non più in vigore, ed alle asserzioni orali dei vecchi compagni di Francesco [49]. Successivamente e in modo singolare

[45] L. PISANU, *Innocenzo IV e i francescani*, Roma 1968 (Studi e testi francescani, XXXIV); J. R. H. MOORMAN, *History*, cit., pp. 294 ss.

[46] Si rimanda qui indicativamente alle attività di Leone da Milano; cfr. P. SEVESI, *B. Leone dei Valvassori da Perego, dell'Ordine dei Frati Minori, arcivescovo di Milano*, in «Studi francescani», XIII, 1927, pp 89 ss.

[47] Sulle notizie cronachistiche relative alle esecuzioni di Mendicanti per mano di funzionari imperiali cfr. F. GRAEFE, *Publizistik*, cit., p. 106.

[48] Cfr. J. FREED, *Friars*, cit., Cap. V.

[49] Cfr. per maggiori dettagli D. BERG, *Vita*, cit., pp. 165 ss.

quest'ultimo gruppo di confratelli contrari alla riforma ottenne protezione indiretta da un noto nemico della Chiesa, l'imperatore Federico II, che per parte sua, durante i contrasti fra papato e impero, lamentò l'intenso coinvolgimento dei Francescani al servizio del papa, fatto che non sembrava conciliabile con le forme di vita del primo francescanesimo, così come ritenevano anche gli oppositori della riforma [50].

Nella descritta crisi di identità dell'ordine esercitò una spinta innovatrice nel pensiero francescano l'incontro dei frati con modelli di pensiero teologico-storici, evidenti nella propaganda papale e imperiale e nell'opera sempre più profondamente recepita di Gioacchino da Fiore. Frati Minori di ambedue le opposte fazioni erano divenuti coscienti di quali opportunità offriva la recezione di modelli teologico-storici (particolarmente di Gioacchino) per una credibile giustificazione dell'esistenza dell'ordine francescano e del suo stile di vita, di fronte al numero crescente di critici nella cerchia tanto degli oppositori svevi che dei chierici secolari. Allo stesso tempo la determinazione della posizione teologico-storica poteva offrire ai Minori la possibilità di interpretare in chiave teologico-storica i conflitti interni dell'ordine e le coeve persecuzioni della comunità nella società, nonché di configurarle dal punto di vista esistenziale in modo più sopportabile.

Sulle effettive forme e vie della recezione di Gioacchino da Fiore presso i Francescani fino al 1250 circa si possono formulare per ora unicamente delle supposizioni [51]. Tuttavia sulla base delle affermazioni di Salimbene [52] se ne potrà dedurre che anche in questo caso il conflitto fra papato e impero ope-

[50] Cfr. ad esempio la lettera di lamentela a Gregorio IX da parte dell'imperatore, in J.L.A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II* (= *HB*), V, Paris 1859, p. 346; *RI* V, n. *2685.

[51] Fino ad oggi non è riuscita ad essere del tutto convincente nessuna delle riflessioni sulle vie della recezione di Gioacchino nelle ricerche finora effettuate – sopra citate nelle note 2 e 3.

[52] *Salimbene de Adam*, *Cronica*, ed. O. Holder-Egger, Hannover 1905-13 (*MGH* SS, XXXII) (= Salimbene).

rò in senso favorevole allo sviluppo, dato che, a quanto pare, nel 1241 un abate florense fuggì presso i Minori di Pisa per paura dell'imperatore che si stava avvicinando e preoccupato della temuta distruzione tanto del monastero che dei suoi manoscritti ad opera delle truppe imperiali. Quale tesoro più prezioso l'abate nella fuga portò con sé tutti gli scritti di Gioacchino da Fiore, che consegnò ai Francescani di Pisa perché li custodissero e perché li potessero conoscere [53]. Salimbene indicò quale ragione di un tale comportamento dell'abate il fatto che, alla luce delle profezie di Gioacchino, il religioso vedeva nell'imperatore l'Anticristo che poco prima dell'avvento del terzo *status* gioachimita avrebbe impiegato tutto il suo potere in un'ultima e definitiva battaglia contro la Chiesa [54]. A Pisa, forse per la prima volta, l'abate florense attraverso le sue osservazioni teologico-storiche mise i Minori a confronto con un'interpretazione apocalittica degli sviluppi politici laici ed ecclesiastici del suo tempo sulla base dell'insegnamento di Gioacchino [55].

Non avendo i Francescani ancora sviluppato fino a quell'epoca alcun modello di pensiero teologico-storico, i Minori pisani certamente si dedicarono con grande interesse agli scritti di Gioacchino da Fiore. Per i Minori l'attrattiva singolare dell'insegnamento dell'abate calabrese doveva risiedere senza alcun dubbio nel fatto che le sue argomentazioni sull'inizio del terzo *status* , sulla predizione di due ordini apocalittici, sull'azione salvifica dei *viri spirituales* nell'età finale, ecc. sembravano adattarsi in modo eccellente all'ordine francescano. L'insegnamento di Gioacchino offriva per la prima volta ai confratelli la possibilità di determinare la posizione del proprio ordine nel corso della storia della salvezza e quindi al tempo stesso di meglio giustificare la propria ragione d'essere, vale a dire dal punto di vista della teologia della storia.

[53] Salimbene, p. 236.

[54] Salimbene, p. 236.

[55] Cfr. E. Benz, *Ecclesia*, cit., pp. 177 ss.; B. Töpfer, *Reich*, cit., pp. 109 ss.; M. Reeves, *Influence*, cit., *passim*; R. Lerner, *Frederick*, cit., pp. 359 ss.

È il caso di sottolineare che queste riflessioni in linea di principio erano utili, anzi dal punto di vista della legittimazione funzionali alla riflessione teologico-storica per tutti i gruppi che componevano l'ordine francescano ormai lacerato; vale a dire che non erano utili solamente ai confratelli ostili alla riforma, alcuni dei quali più avanti si interpretarono letteralmente come i *viri spirituales* apocalittici della dottrina gioachimita . Sempre sulla base delle affermazioni di Salimbene, si può ammettere l'esistenza di particolari centri regionali, come la Marca di Ancona, la Toscana e la Provenza, nei quali i Minori si dedicavano in special modo agli scritti di Gioacchino da Fiore [56]. Ulteriori punti chiave degli studi gioachimiti dovevano essere sorti nell'ambito del *regnum* di Sicilia ove più tardi furono educati gioachimiti di spicco, quali Gerardo di Borgo San Donnino e Bartolomeo Guiscolo [57]. Oltre a Salimbene da Parma, che si definiva «gioachimita praticante» [58], contribuirono in special modo alla divulgazione delle idee di Gioacchino all'interno dell'ordine Ugo di Digne e Giovanni da Parma, futuro ministro generale [59].

Benché alcuni di questi francescani sostenitori di Gioacchino assumessero una posizione avversa alla riforma nella discus-

[56] Salimbene, p. 236.

[57] Salimbene, p. 236 s. Cfr. B. TÖPFER, *Reich*, cit., pp. 110 ss.

[58] Sul gioachimismo di Salimbene cfr. O. HOLDER-EGGER, *Zur Lebensgeschichte des Bruders Salimbene de Adam*, in «Neues Archiv», XXXVII 1912, pp. 163 ss.; XXXVIII, 1913, pp. 469 ss.; N. SCIVOLETTO, *Fra Salimbene da Parma e la storia politica e religiosa del secolo decimoterzo*, Bari 1950; A. CROCCO, *Federico II nella cronica di Salimbene*, Napoli 1970; D.C. WEST, *The re-formed church and the Friars Minor. The moderate joachite position of Fra Salimbene*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LXIV, 1971, pp. 273-284; dello stesso autore, *Between flesh and spirit. Joachite pattern and meaning in the 'Cronica' of Fra Salimbene*, in «Journal of Medieval History», III, 1977, pp. 339-352; J. PAUL, *Le joachimisme et les joachimites au milieu du XIIIe siècle d'après le témoignage de Fra Salimbene*, in *1274, année charnière*, Paris 1977, pp. 797-813; B. MCGINN, *Visions of the end. Apocalyptical traditions in the Middle Ages*, New York 1979 (*passim*); R. LERNER, *Frederick*, cit., pp. 361 ss.

[59] RENÉ DE NANTES, *Histoire*, cit., pp. 181 ss.; B. TÖPFER, *Reich*, cit., pp. 110 ss.

sione interna all'ordine, non si deve tuttavia trarre la conclusione che la recezione di Gioacchino nell'*ordo minorum* abbia avuto luogo esclusivamente nella cerchia degli Zelanti e dei fanatici del voto di povertà. Egualmente non è dimostrabile che i gruppi di zelanti proprio in questo periodo, ossia negli anni venti e trenta, sfruttassero il sistema di pensiero gioachimita per giustificare la propria posizione nelle controversie con la guida riformatrice dell'ordine e che quindi fossero sospesi i procedimenti nei loro confronti da parte dell'ordine e dei prelati. Questa affermazione vale anche per i presunti gruppi settari nella Marca di Ancona [60], che nel 1244 durante l'elezione di Crescenzio da Jesi a ministro generale si sottrassero agli ordini del superiore di indossare un particolare abbigliamento e, su chiamata dello Spirito Santo, giudicarono se medesimi più spirituali di tutti gli altri fratelli [61].

A prescindere dal discusso commento di Geremia [62], la prima testimonianza significativa della recezione del sistema di pensiero gioachimita e pseudo-gioachimita nella comunità dei Minori è rappresentata dal commento all'Apocalisse di Alessandro da Brema [63], nella cui stesura ampliata si interpretò storicamente l'Apocalisse di S. Giovanni quale concreta profezia del cammino della storia della Chiesa dal tempo di Cristo fino al presente «di allora» (circa 1245) [64]. Partendo dalla accettazione del fatto che esisteva per profezia e storia lo stesso rapporto di promessa e compimento, così come era stato per la relazione fra Vecchio e Nuovo Testamento, Alessandro cercò di associare alle catene di visioni una molteplicità di avvenimenti storici in un processo storico orientato in senso teleologico. Nello sforzo di creare un collegamento tra la teo-

[60] Cfr. contro B. TÖPFER, *Reich*, cit., p. 111.

[61] *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, Quaracchi 1907, (Analecta Franciscana, III) (= Chron24Gen), p. 263.

[62] Cfr. in merito da ultimo R. LERNER, *Frederick*, cit., pp. 363 ss.

[63] *Alexander Minorita, Expositio in Apocalypsim*, ed. A. WACHTEL, Weimar 1955 (*MGH Quellen Geistesgeschichte MA.*, I) (= AlexMin). Sull'autore e sull'opera cfr. le indicazioni in D. BERG, *A.M.*, in *Verfasserlexikon*, I^2, coll. 220 ss.

[64] Sulla tradizione, *ibidem*, p. 220.

ria interpretativa storico-reale e quella spirituale, Alessandro da Brema articolò l'intero corso della storia in sei epoche [65], la prima delle quali era contrassegnata dalle persecuzioni della Chiesa ad opera dell'imperatore pagano e la seconda dalle battaglie degli eretici contro la Chiesa. Il successivo terzo periodo si estendeva dall'imperatore Foca a Carlo Magno, mentre il quarto interessava l'evoluzione della Chiesa fino a papa Gregorio VII. Il quinto periodo era infine contrassegnato dalle lotte fra *regnum* e *sacerdotium* che crebbero gradualmente sotto Gregorio IX e Federico II, mentre il troppo atteso tempo di pace, caratterizzato dallo stile di vita degli ordini mendicanti, avrebbe solamente preparato la comparsa dell'Anticristo, il cui furore si sarebbe scatenato intorno al 1315 e dopo circa tre anni e mezzo si sarebbe trasformato nel giudizio finale del mondo [66].

Una periodizzazione del corso della storia fondamentalmente simile si trova secondo Alessandro da Brema nell'applicazione di una teoria interpretativa spirituale, secondo la quale la storia sarebbe una continua oppressione e persecuzione della Chiesa da parte dell'Anticristo ed esisterebbe un costante dissidio tra il principe della pace e l'Anticristo [67]. Anche secondo questo modello esplicativo le lotte tra *regnum* e *sacerdotium* fino all'Anticristo Federico II dovevano essere intese come attacchi di Satana alla Chiesa. A quest'epoca di angustia doveva seguire un tempo di pace, che sarebbe stato caratterizzato tanto dall'imperatore-Messia che dagli ordini mendicanti, mentre dopo la finale entrata in scena di un nuovo Anticristo la storia del mondo si sarebbe conclusa nel giudizio finale [68]. In questo schizzo di storia universale è degno di nota il ruolo che Alessandro da Brema attribuisce agli ordini mendicanti, in particolar modo ai Minori, intesi come comunità apocalittica e rappresentanti di una nuova stirpe nella storia

[65] Sul seguito cfr. A. WACHTEL, *Apocalypse-Auslegung*, cit., pp. 201 ss., 305 ss.

[66] *Ibidem*, p. 338.

[67] *Ibidem*, p. 338.

[68] *Ibidem*, pp. 337 ss.

universale [69]. Gli appartenenti agli ordini mendicanti costituivano una nuova umanità e fungevano da precursori del Regno Che Verrà, essendo ogni mendicante un *homo novus* che aveva rinnegato l'uomo vecchio e viveva esclusivamente secondo i dettami del Vangelo [70]. Ambedue gli ordini, che furono paragonati alla Nuova Gerusalemme, erano gli antesignani della *civitas Dei* nell'era finale in contrapposizione all'Anticristo Federico II, che non sarebbe riuscito ad impedire ai mendicanti di operare, in veste di nuovo genere umano, eletto da Dio, per la riforma della Chiesa e la restaurazione del modello di vita del primo cristianesimo [71].

Questi brevi spunti indicativi delle concezioni escatologiche di Alessandro da Brema rendono manifesto il fatto che il minorita, nella sua interpretazione del valore storico-salvifico degli ordini mendicanti, fece proprio il modello teologico-storico di Gioacchino e lo concretizzò nell'applicazione del commento pseudo-gioachimita a Geremia in chiave storica contemporanea. In quest'occasione Alessandro effettuò senza riflettere un'identificazione di ambedue gli ordini monastici nell'ultimo *status* di Gioacchino con i grandi ordini mendicanti e dell'Anticristo con Federico II [72], senza per questo incorrere in alcuna critica tanto dentro che fuori dell'ordine. Una simile interpretazione venne favorita perfino dal graduale inasprirsi della lotta fra papa e impero dopo la destituzione dell'imperatore (1245), le cui brutali persecuzioni dei Mendicanti, soprattutto in territorio italiano, suggerirono una comparazione dello Svevo con l'Anticristo della fine del mondo e le sue persecuzioni della Chiesa [73]. Questo genere di interpretazione fu rafforzato dall'ibrida immagine imperiale che Federico aveva di sé, secondo la quale l'imperatore si

[69] Cfr. specialmente AlexMin, Cap. XXII.

[70] *Ibidem*, pp. 498 ss.

[71] *Ibidem*, pp. 507 ss.

[72] *Ibidem*, pp. 509 s.

[73] Su questi avvenimenti cfr. K. HAMPE, *Papst Innocenz IV. und die sizilische Verschwörung von 1246*, Sitzungsberichte der Akademie von Heidelberg, VIII, 1923; T.C. VAN CLEVE, *The emperor Frederick II of Hohenstaufen*, Oxford 1972, Part X/3-4.

vedeva non solo come il più importante sovrano cristiano, come la *lex animata*, ma anche come il rappresentante di Dio e sua immagine in terra. Dai suoi seguaci Federico fu indicato perfino come figura messianica e Dio incarnato, che portava con sé l'ultimo regno e la cui stirpe avrebbe regnato fino al giudizio finale [74].

Con le sue campagne propagandistiche l'imperatore raggiunse una potenziale pericolosità anche per i Minori, dei quali egli cercava di mettere in dubbio lo stile di vita e la credibilità attuale [75]. Nei suoi manifesti egli non solo censurò aspramente la brama di potere e l'avidità del papato e dei suoi fedeli seguaci, devoti alle passioni del mondo e incuranti di Dio, ma, in aperta critica ai Mendicanti, definì auspicabile la condizione della Chiesa del primo cristianesimo, dato che il clero a quel tempo conduceva un'autentica vita apostolica, imitava l'umiltà del Signore e compiva opere d'amore, rinunciando a perniciose ricchezze [76]. Nella medesima direzione era orientata la critica di un anonimo domenicano, Arnoldo, che negli anni quaranta pubblicò in Svevia la sua *Epistola de correctione ecclesiae* [77], nella quale deplorò la situazione sconfortante della Chiesa e l'operato di papi senza Dio [78]. Secondo Arnoldo un rinnovamento ed una riforma della Chiesa potevano aver luogo solamente grazie ai Domenicani fedeli alla regola e grazie all'imperatore Federico II. Nell'attesa finale della salvezza l'imperatore e i monaci dovevano dare inizio alla battaglia contro l'Anticristo papale, raccogliere attorno a sé i credenti e portare a termine una radicale riforma della vita ecclesiastica [79].

[74] Per maggiori particolari su queste idee imperiali degli Svevi cfr. H.M. SCHALLER, *Die Kaiseridee Friedrichs II.*, in *Stupor mundi*, ed. G. WOLF, Darmstadt 1982^2, pp. 494-516 (Wege der Forschung, CI).

[75] Su ciò che segue cfr. D. BERG, *Herrschaftsideologie*, cit., pp. 48 ss.

[76] Cfr. ad esempio E. WINKELMANN, *Acta imperii saec. XIII et XIV*, II, Innsbruck 1885, pp. 50 s., n. 46.

[77] *Fratris Arnoldi Ord. Praed. de correctione ecclesiae epistola* ..., ed. E. WINKELMANN, Berlin 1865.

[78] *Ibidem*, pp. 9 ss.

[79] *Ibidem*, pp. 12 ss. Per maggiori particolari sull'argomento O. VEHSE,

L'efficacia della propaganda imperiale nell'ambito dell'ordine francescano fu tuttavia insoddisfacente per Federico II, dato che fino alla sua morte permase immutato il gruppo di seguaci degli Svevi nella comunità minorita. Tuttavia l'imperatore, con le sue idee sulla riforma della Chiesa e dell'ordine, non era in condizione di sfruttare per i suoi scopi i contrasti concettuali presenti nell'ordine francescano, tanto più che né i riformisti minoriti né gli oppositori alla riforma erano pronti a cooperare con lo Svevo. In tal senso non portarono alcun cambiamento neppure gli sforzi in merito di Elia da Cortona, ormai destituito, che si era unito alle file imperiali [80]. Nel quadro del pensiero escatologico del tempo si rafforzò ancor più presso i Francescani l'idea che Federico II in persona fosse l'Anticristo e fosse interessato ad una lotta conclusiva contro la Chiesa.

Queste aspirazioni si intensificarono tra i Francescani ancor più dopo la destituzione di Crescenzio da Jesi, il cui generalato era trascorso all'insegna di aspre misure repressive nei confronti dei gruppi di zelanti all'interno dell'ordine con il conseguente alleggerimento della *vita minorum* nella sfera del voto di povertà [81]. Al contrario il suo successore alla guida dell'ordine, Giovanni da Parma, mostrò una maggiore comprensione per gli estremisti: dal 1247 Giovanni richiamò nelle loro province gli oppositori alla riforma un tempo espulsi e permise loro di adeguarsi alle regole della *vita minorum* secondo l'esempio della prima generazione di confratelli [82]. Il ministro generale aveva inoltre una certa affinità con il pensiero storico di Gioacchino da Fiore, cosicché Salimbene lo ritrasse come un *joachita maximus* [83]. Quali fossero esatta-

Propaganda, cit., pp. 200 ss.; F. GRAEFE, *Publizistik*, cit., pp. 240 ss.; H. SCHALLER, *Endzeit-Erwartung*, cit., p 940.

[80] D. BERG, *Elias*, cit., pp. 123 ss.

[81] Sulla storia degli avvenimenti cfr. H. HOLZAPFEL, *Handbuch*, cit., pp. 29 ss.; J. R. H. MOORMAN, *History*, cit., pp. 78 ss.; T. LOMBARDI, *Storia*, cit., pp. 125 ss.

[82] H. HOLZAPFEL, *Handbuch*, cit., pp. 31 s.

[83] Salimbene, pp. 232 ss.

mente i concetti di teologia della storia del presunto gioachimita Giovanni da Parma, si può intuire solamente sulla base di alcune indicazioni contenute nell'opera dello spirituale Angelo Clareno [84]. Per il ministro generale il testamento del fondatore, da lui considerato vincolante, portava il marchio della *spiritualis intelligentia* ed aveva l'importanza di una manifestazione divina. Dato che lo stile di vita di Francesco era stato a lui rivelato da Cristo allo scopo di riformare la *vita evangelica* e quindi *finaliter* la Chiesa, per ogni generazione di confratelli era d'obbligo un'assoluta fedeltà alla regola poiché lo *status evangelice perfectionis* era considerato il più elevato e gli appartenenti all'ordine francescano erano chiamati a raggiungerlo [85]. Giovanni stesso guardò al santo come all'angelo del Sesto Sigillo, che all'apertura di questo s'innalza dal sorgere del sole e porta sul suo corpo il segno del Dio vivente [86]. Infine il ministro generale profetizzò la futura divisione della comunità minorita, per cui i fratelli fedeli alla regola si sarebbero separati in una apocalittica *discessio* dalla comunità intesa come 'Nuova Babilonia' [87].

Dato che Giovanni da Parma era certamente convinto dell'importanza escatologica storico-salvifica della comunità minorita, non indugiò a mettere in relazione la profezia di Gioacchino dei due ordini monastici nel terzo *status* con gli ordini mendicanti esistenti. Questa interpretazione divenne palese in una lettera circolare che Giovanni, assieme al generale domenicano Umberto di Romans, indirizzò nel 1255 ai membri degli ordini francescano e domenicano [88]. Ambedue i ministri generali sottolinearono in quest'occasione che Dio

[84] *Angelus a Clarino, Chronicon seu historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, ed. A. GHINATO, I, Roma 1958-59 (Sussidi e testi per la gioventù francescana, X).

[85] *Ibidem*, particolarmente Sectio V.

[86] *Ibidem*, pp. 111 ss.

[87] *Ibidem*, pp. 125 ss.

[88] *Litterae encyclicae magistrorum generalium Ordinis Praedicatorum ab anno 1233 usque ad annum 1376*, ed. B.-M. REICHERT, Roma 1900, pp. 25 ss., n. 7 (Mon. Ord. Praed. Hist., V).

avrebbe risuscitato due ordini *in fine saeculi*, come Gioacchino aveva profetizzato. Questi ordini avrebbero operato nella Chiesa come due luci radiose, come due stelle della Sibilla e due testimoni di Gesù vestiti di misera tela di sacco; ambedue gli ordini avrebbero avuto il compito di essere gli inviati di Cristo alla fine dei giorni terreni [89].

In base a queste asserzioni di Giovanni si può dedurre che non solo la conoscenza delle predizioni di Gioacchino si era diffusa fino alla metà del XIII secolo all'interno dell'ordine francescano. Era sorta pure la tendenza ad attualizzare nella storia contemporanea l'insegnamento di Gioacchino e, nella coscienza di vivere nella fine dei tempi, a riferirsi agli ordini mendicanti, e rispettivamente a Federico II. Si era quindi ampiamente diffusa ovunque nell'ordine francescano l'opinione di appartenere a quell'ordine monastico finale profetizzato da Gioacchino e di essere coinvolti in lotte apocalittiche contro l'Anticristo, lo svevo Federico II. Solamente da questa visuale si spiega il fatto che, ad esempio, l'anonimo autore della cronaca francescana di Erfurt dichiari che Gioacchino non aveva predetto solamente la nascita degli ordini mendicanti alla fine dei tempi, ma aveva descritto profeticamente *in pictura* persino la veste dei Frati Minori e dei Domenicani [90]. In modo analogo si esprime un minorita della Svevia nel suo *Flores temporum* sostenendo che Gioacchino avesse predetto tanto l'aspetto degli ordini mendicanti fin anche ai dettagli dell'abbigliamento dei loro appartenenti, quanto le numerose persecuzioni alle quali i Mendicanti si vedevano esposti. Malgrado queste *persecutiones* l'anonimo considerò assicurata l'esistenza di questi ordini fino alla fine del *saeculum* [91]. Dichiarazioni paragonabili a queste si possono osservare infine anche in numerosi testi anonimi contenenti

[89] *Ibidem*, pp. 25 ss., n. 7.

[90] *Cronica minor*, ed. O. HOLDER-EGGER, in *Monumenta Erphesfurtensia saec. XII.XIII.XIV.*, Hannover-Leipzig 1899, p. 98 (*MGH* SS *rer.Germ.*, XLII).

[91] *Flores temporum*, ed. O. HOLDER-EGGER, in *MGH* SS, XXIV, Hannover 1879, p. 239.

profezie sulla fine del mondo, opera di minoriti italiani del XIII secolo [92].

È il caso di sottolineare nuovamente che la recezione del pensiero gioachimita, e la sua applicazione per descrivere l'importanza escatologica dell'*ordo minorum* attraverso i Francescani, non va considerata in prima istanza quale prova di un atteggiamento critico nei confronti della guida dell'ordine o della Chiesa in generale. Simili riflessioni si fecero preoccupanti per la dirigenza francescana dell'ordine solamente nel momento del collegamento di questo sistema di pensiero teologico-storico con postulati riguardanti i concreti modelli di vita minoriti (per quanto concerne una maggiore fedeltà alla regola, un più rigido voto di povertà, la rinuncia a sontuosi conventi cittadini o il rifiuto dell'attività scientifica scolastica all'interno dell'ordine). Sull'esistenza dell'*ordo minorum* e sulla sua stabilità si profilò un pericolo solamente quando fanatici minoriti imposero le proprie idee sulla tutela dello stile di vita del primo francescanesimo, in conflitto con la guida dell'ordine, e, allo scopo di meglio legittimare le loro concezioni, cercarono di elevarle nell'ottica teologico-storica utilizzando concetti gioachimiti . Nelle lotte interne dei Francescani sulla corretta interpretazione della *vita minorum* rivestirono un'importanza solamente secondaria i coevi conflitti dei Minori con i sostenitori degli Svevi e in specifico con l'imperatore Federico II, la cui furia contro la Chiesa sarebbe dovuta culminare nell'anno 1260, secondo il parere di alcuni confratelli francescani e sulla base di un'errata 'attualizzazione' del pensiero gioachimita [93]. La morte prematura dell'imperatore nel 1250 dovette far mancare il terreno sotto

[92] In merito cfr. le raccolte di testi edite da O. HOLDER-EGGER, *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts (T. I-III)*, in «Neues Archiv», XV, 1890, pp. 141-178; XXX, 1905, pp. 321-386, 714 ss.; XXXIII, 1908, pp. 95-187.

[93] Cfr. M. REEVES, *Influences*, cit., pp. 513 ss.; R. MANSELLI, *Anno*, cit. pp. 99 ss.; E.R. DANIEL, *Apocalyptic conversion. The joachite alternative to the crusades*, in «Traditio», XXV, 1969, pp. 128 ss. (= D. WEST, *Joachim Essays*, II, pp. 301 ss.); H. SCHALLER, *Endzeit-Erwartung*, cit., pp. 930 ss.; R. LERNER-A. CAZENAVE, in *The Use and Abuse*, cit., pp. 379 ss., 400 ss.

i piedi a quelle speculazioni teologico-storiche e indebolire efficacemente la posizione di questi interpreti gioachimiti interni all'ordine dei Minori [94].

Tali controversie elevate al livello di teologia della storia nella comunità francescana non contribuirono certamente ad una stabilizzazione concettuale dell'esistenza francescana intorno alla metà del XIII secolo, tanto più che i fanatici della povertà sotto Giovanni da Parma guadagnarono influenza all'interno dell'ordine e le tensioni tra oppositori e fautori della riforma crebbero conseguentemente. A ciò s'aggiunsero i conflitti dei Minoriti con i secolari dell'Università di Parigi, ove questi ultimi respinsero l'infiltrazione dei Mendicanti nella locale *universitas* di professori e studenti per timore di un graduale allontanamento dei professori secolari e nello sforzo di assicurare autonomia all'Università contro possibili ingerenze papali nell'attività didattica tramite i Mendicanti [95]. In definitiva i chierici secolari si proponevano comunque una critica basilare al modo di vivere di Domenicani e Francescani, dei quali mettevano in dubbio in linea di principio il diritto all'esistenza. Utile a tale scopo fu una critica rivolta alla pratica della povertà degli ordini mendicanti, la cui vita contemporanea non sembrava accordarsi con le radicali esigenze di povertà della regola del loro ordine [96].

[94] Particolarmente informative sotto questo aspetto sono le indicazioni di Salimbene (pp. 236 ss., 349 ss., 454 ss. e oltre). Cfr. in merito A. CROCCO, *Federico*, cit., *passim*.

[95] Su questi conflitti cfr. D.L.DOUIE, *The conflict between the seculars and the mendicants at the university of Paris in the 13th century*, London 1954; M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-59*, Paris 1972; *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*, hrsg. von A. ZIMMERMANN, Berlin-New York 1976 (Misc. Med., X); L. PELLEGRINI, *Mendicanti e parroci. Coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della "cura animarum"*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981, pp. 129 ss.; J. MIETHKE, *Politische Theorie und die "Mentalität" der Bettelorden*, in *Mentalität im Mittelalter*, hrsg. von F. GRAUS, Sigmaringen 1987, pp. 170 ss. (Vorträge und Forschungen, XXXV).

[96] Cfr. dettagliatamente M. BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, Münster 1920 (Franziskanische Studien, Beiheft II);

È sullo sfondo di queste discussioni che bisogna considerare i conflitti che dal 1254 infuriarono a Parigi tra Francescani e secolari attorno all'opera del minorita Gerardo di Borgo San Donnino [97]. Occasione ne fu uno scritto di Gerardo nel quale egli non solo aveva dato una nuova edizione delle principali opere di Gioacchino da Fiore, fornendole di introduzione e di glosse, ma per la prima volta aveva cercato di presentare quale *Evangelium aeternum* l'opera di Gioacchino *Concordia veteris et novi testamenti*, la sua *Expositio in Apocalypsim* ed il *Psalterium decem cordarum* [98]. Secondo Gerardo in queste opere si concretizzava un Vangelo che dall'occultamento della verità nelle parole del Vangelo di Cristo era asceso fino alla contemplazione puramente spirituale delle cose divine. L'*Evangelium aeternum* rappresentava per Gerardo la rivelazione della rivelazione, attraverso la quale sarebbe dovuta risultare l'abolizione del Vangelo di Cristo [99]. Il passaggio al terzo *status* doveva essere preparato da tre *initiatores*, l'uomo vestito di lino, l'angelo con la falce tagliente e l'angelo con il segno del Dio vivente; sotto queste figure messianiche erano certamente intesi Gioacchino da Fiore, Domenico e Francesco [100]. Annunciatori dell'*Evangelium aeternum* dovevano essere quei *viri spirituales* dell'ordine monastico profetizzato per l'età dello Spirito Santo, che alla fine dei tempi avrebbero riformato l'esistenza ecclesiastica attraverso la loro *vita contempla-*

S. Clasen, *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum*, Werl 1940 (Franziskanische Forschungen, VII); M.-M. Dufeil, *Guillaume*, cit., cap. III-IV.

[97] Su questi conflitti, oltre alla bibliografia citata nella nota 95, cfr. H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, in «Archiv für Literatur - und Kirchengeschichte des Mittelalters», I, 1885, pp. 49 ss; G. Bondatti, *Gioachimismo*, cit. *passim*; M.-M. Dufeil, *Guillaume*, cit., p. 439 (Reg.); F. Rotolo, *S. Bonaventura e fra Gerardo*, in «'O Theologos», II, 1975, pp. 263 ss.; J. Miethke, in *Auseinandersetzungen*, cit., pp. 52 ss.; *Chi erano gli Spirituali*, cit., p. 319 (Reg.); A.M. Gabelli, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, S. Giovanni in Fiore 1980, pp. 259 ss.

[98] Cfr. H. Denifle, *Evangelium*, cit., pp. 57 ss, 99 ss. (ed. del testo).

[99] E. Benz, *Ecclesia*, cit., pp. 246 ss.

[100] Cfr. H. Denifle, *Evangelium*, cit. pp. 100 ss.

tiva monastica. A ciò era collegata una trasformazione delle strutture di potere dell'attuale Chiesa clericale e papale, nella quale alla fine dei tempi gli uomini infusi dello spirito evangelico avrebbero rappresentato la nuova Chiesa dei puri e dei giusti [101]. In tale contesto era scontata da parte dei Minori un'identificazione di questi *viri spirituales* con gli appartenenti agli attuali ordini mendicanti e particolarmente con i Francescani fedeli alla regola.

È fuori discussione la grande forza dirompente e la pericolosità dell'insegnamento di Gerardo per le strutture ecclesiastiche del tempo, dato che il frate minore non aveva solamente postulato l'inizio dell'ultima era del mondo, ma anche l'imminente successione dell'*Evangelium aeternum* di Gioacchino al Vangelo di Cristo [102]. Inoltre Gerardo ipotizzò la completa rovina della Chiesa clericale esistente, che nel terzo *status* si sarebbe convertita in assoluta Chiesa spirituale e sarebbe stata caratterizzata da *viri spirituales* monastici, identificati con il gruppo di Francescani fedeli alla regola [103]. Considerato che in particolar modo i professori secolari di Parigi non avevano intenzione alcuna, per motivi comprensibili, di accettare queste interpretazioni minorite di teologia della storia, fu inevitabile un inasprimento dei conflitti già presenti tra chierici secolari e Francescani. I professori secolari, con la guida di Guillaume de Saint-Amour, si premurarono di sottolineare il carattere eretico di questo *Liber* e di sfruttarlo quale strumento di diffamazione dell'intero ordine francescano [104]. I loro sforzi furono tuttavia solo parzialmente coronati da successo, poiché infatti già nel 1255 lo scritto fu condannato dopo l'esame di una commissione di esperti e Gerardo fu posto agli arresti a vita dopo un processo interno all'ordine [105]. Tuttavia la curia ed i teologi di spicco degli ordini mendicanti, quali

[101] E. Benz, *Ecclesia*, cit., pp. 250 ss.

[102] Cfr. H. Denifle, *Evangelium*, cit., pp. 100 ss.

[103] A. Dempf, *Imperium*, cit., pp. 305 ss.; E. Benz, *Ecclesia*, cit., pp. 249 ss.

[104] Cfr. H. Denifle, *Evangelium*, cit., pp. 70 ss.; M.-M. Dufeil, *Guillaume*, cit., cap. II.

[105] *Ibidem*, pp. 94 ss.

Bonaventura e Tommaso d'Aquino, riuscirono a respingere l'intenzionale attacco generale dei secolari all'esistenza degli ordini mendicanti e successivamente a risolvere i contrasti teologici con i chierici secolari sulle interpretazioni teologico-storiche di Gerardo [106]. A seguito dell'intervento dei celebri teologi domenicani e francescani la discussione successiva si concentrò sui punti nodali dell'esistenza dei Mendicanti, come l'obbligo di povertà o l'autorizzazione a compiere studi scientifici all'interno dell'ordine [107].

Malgrado queste polemiche sullo scritto di Gerardo e le sue caparbie interpretazioni dell'opera di Gioacchino, i Francescani non rinunciarono a lungo né in linea di principio all'ulteriore applicazione del pensiero gioachimita. Nel 1257 Giovanni da Parma fu sollevato dall'incarico di ministro generale proprio in relazione alle controversie sull'*Evangelium aeternum* e sottoposto a processo dal suo successore per le sue concezioni escatologiche [108]. Anche il nuovo ministro generale, Bonaventura, tuttavia non indugiò a concretizzare con l'aiuto del pensiero gioachimita le sue idee sull'importanza dell'ordine francescano per la storia della salvezza. Contemporaneamente lo studioso cercò di rimuovere l'inquietudine presente nell'ordine riguardo agli ulteriori sviluppi della comunità e alla sua importanza per la storia della salvezza in contrasto con i gioachimiti francescani . A tal fine Bonaventura ricorse al mezzo ormai sperimentato della riflessione sulla protostoria dell'ordine per dare un'interpretazione attuale della *vita minorum* in una nuova biografia del fondatore; egli intendeva in tal modo fare da mediatore tra i due gruppi opposti all'interno dell'ordine e quindi creare un solido presupposto per la futura esistenza della comunità [109].

Nella sua *Legenda maior Francisci* Bonaventura non esitò a fare come i gioachimiti, descrivendo il poverello come figura

[106] *Ibidem*, pp. 157 ss., 197 ss. e oltre.

[107] Cfr. D. BERG, *Armut*, cit., pp. 92 ss.

[108] H. HOLZAPFEL, *Handbuch*, cit., pp. 32 ss.

[109] Cfr. sui dettagli D. BERG, *Vita*, cit., pp. 168 ss.

messianica escatologica [110]. Secondo tale immagine Francesco agiva come strumento della volontà divina «diebus istis novissimis» e maestro della perfezione evangelica che su incarico divino preparava gli uomini nell'ultima ora del mondo per il regno futuro [111]. Una tale funzione chiarisce la designazione di Francesco quale nuovo Giovanni e nuovo Elia, che, ardente di fuoco serafico, doveva annunciare la venuta del Signore [112]. Bonaventura osò persino riprendere la discussa identificazione di Francesco con l'Angelo del Sesto Sigillo, che, come nell'evangelista Giovanni, doveva levarsi dal sorgere del sole e portare il segno del Dio vivente, ossia le stimmate del Santo [113]. In questa interpretazione della figura di Francesco da parte di Bonaventura è degno di nota il fatto che il fondatore fosse rappresentato solamente in una funzione di servitore e quale precursore del Signore che verrà, evitando elementi che potessero mostrare Francesco quale possibile incarnazione della persona divina di cui si attende la venuta. Malgrado l'importante funzione del Santo per la storia della salvezza quale perfezionatore dell'opera salvifica di Cristo nella Chiesa, secondo Bonaventura Francesco non si trovò comunque nel momento di passaggio storico dal secondo al terzo *status* [114]. Il ministro generale rinunciò così espressamente all'assunzione della dottrina gioachimita dei «tre stati» e adottò invece l'articolazione della storia universale in sette *aetates*, tipica del primo Medioevo, nella quale la sesta *aetas* doveva andare da Cristo alla fine del mondo. Francesco e l'ordine da lui creato vennero collocati da Bonaventura alla fine di questa sesta *aetas* e si trovarono così in una «fine dei tempi» che

[110] *S. Bonaventurae legenda maior S. Francisci*, in «Analecta Franciscana», X, pp. 557-626 (652) (=*LM*). Sull'opera cfr. le indicazioni bibliografiche in *S. Bonaventura 1274-1974*, publié par J.G. BOUGEROL, V, Grottaferrata 1974.

[111] *LM*, Prol. pp. 557 ss.

[112] *LM*, pp. 558 s.

[113] *LM*, p. 558.

[114] Cfr. per maggiori particolari in merito E. BENZ, *Ecclesia*, cit., pp. 90 ss.; J. RATZINGER, *Die Geschichstheologie des hl. Bonaventura*, München-Zürich 1959; D. BERG, *Vita*, cit., pp. 168 ss.

per la Chiesa sarebbe stata legata a numerose angustie e tuttavia più tardi sarebbe stata sostituita da un'epoca di *restauratio.* In questo periodo di pace gli uomini si sarebbero dovuti comportare con una perfezione simile a quella degli Apostoli, che disponevano dell'*intelligentia spiritualis* per disvelare le verità della fede e giocarono un ruolo decisivo nella riforma della Chiesa secolarizzata [115].

È il caso di sottolineare nuovamente che per Bonaventura quel periodo di pace e di serenità non rivestiva la funzione di un nuovo terzo *status* poiché la sesta età rappresentava solamente l'ultima all'interno della storia terrena. Anche nella descrizione della funzione escatologica dell'ordine francescano e del suo fondatore il ministro generale rinunciò ad una decisa presa di posizione e, prendendo chiare distanze dai gioachimiti, indicò il poverello unicamente come annunciatore di un *ordo futurus.* Quest'ultimo doveva poi assumere i principi fondamentali della *vita minorum,* senza essere tuttavia identico al contemporaneo ordine francescano, che Bonaventura considerava solamente quale precursore del perfetto ordine serafico [116]. Sebbene l'inizio storico dell'*ordo seraphicus* fosse stato costituito da Francesco, secondo Bonaventura la scarsità di appartenenti alla comunità minorita esistente rendeva impossibile per lungo tempo il raggiungimento del massimo ed ultimo grado di contemplazione. Solamente dopo l'attuazione di una riforma radicale dell'ordine, sarebbe esistita secondo Bonaventura la possibilità per la comunità francescana del suo tempo di trasformarsi nell'ordine serafico finale, in un processo di purificazione [117].

In conclusione bisogna notare che le idee gioachimite rivestirono grande importanza per lo sviluppo dell'ordine francescano nel XIII secolo e che tuttavia le riflessioni di teologia della storia, come quelle di Gioacchino da Fiore, non giocarono alcun ruolo nel progetto e sviluppo della concezione

[115] E. BENZ, *Ecclesia,* cit., pp. 90 ss.; B. TÖPFER, *Reich,* cit., pp. 149 ss.

[116] J. RATZINGER, *Geschichtstheologie,* cit., pp. 33 ss., 44 ss., 51 ss.

[117] Più dettagliate indicazioni sulle fonti in D. BERG, *Vita,* cit., pp. 168 s.

francescana dell'ordine. Benché il poverello avesse un'ampia coscienza della fine del mondo, Francesco ed i confratelli della prima generazione di Minori rinunciarono di proposito a speculazioni teologico-storiche autonome in considerazione della loro profonda coscienza di essere stati inviati e prescelti. Un intensificarsi delle riflessioni escatologiche nell'ordine francescano, legate alla recezione del pensiero di Gioacchino, si ebbe per la prima volta in seguito alla crisi di orientamento dell'ordine dopo la morte del fondatore, nella ricerca affannosa della corretta interpretazione della *vita minorum* e attraverso il coinvolgimento della comunità nei contrasti tra papato e impero all'epoca di Federico II, nei quali trovò ampio impiego il patrimonio di idee di teologia della storia. Soltanto durante la lotta del papato contro l'impero, intesa nell'ottica della fine del mondo, vi fu un collegamento tra la crisi di orientamento interna ai Francescani e la crisi della politica ecclesiastica attraverso il conflitto tra papa e imperatore, ove fu sensibilmente accresciuta la ricettività dei Minori negli anni trenta e quaranta per le idee teologico-storiche.

Per i Francescani raggiunse particolare importanza il modello di teologia storica di Gioacchino da Fiore, le cui teorie sull'imminente era dello Spirito Santo, la venuta di un ordine ultimo e dei *viri spirituales* offrirono ai Minori la possibilità di eliminare le loro carenze teoriche di teologia della storia, di determinare l'importanza teologico-storica dell'ordine attraverso un'attualizzazione dell'insegnamento dell'abate nella storia contemporanea e di dare quindi al tempo stesso un contributo al componimento della crisi sull'autocomprensione dei Francescani. Una recezione della dottrina di Gioacchino era fondamentalmente possibile in tutti gli strati dell'ordine francescano, cosicché l'applicazione del pensiero gioachimita all'interpretazione in chiave teologico-storica della comunità minorita nella storia della salvezza non è da reputare per principio indicativa di un fanatismo spiritualista all'interno dell'ordine.

Problematici si dimostrarono solamente due sviluppi, il primo dei quali è legato al nome di Gerardo di Borgo San Donnino che, dopo aver identificato gli scritti di Gioacchino con

l'*Evangelium aeternum* ed i *viri spirituales* di Gioacchino con i Minoriti, non solo postulò l'abolizione del Vangelo di Cristo e delle strutture della Chiesa esistenti, ma assegnò ai Francescani, a causa della loro particolare funzione nella storia della salvezza, il compito di una purificazione finale e di una riforma della *ecclesia carnalis.* I conflitti su queste speculazioni escatologiche di Gerardo provocarono alla comunità minorita una minaccia esistenziale simile alle battaglie degli Spirituali – un secondo pericoloso sviluppo. Gli oppositori della riforma cercarono di monopolizzare per il proprio gruppo il pensiero gioachimita, in riferimento ai *viri spirituales* della «fine dei tempi», oltre a tentare di collegarlo alle proprie concezioni dell'autentica *vita minorum,* vale a dire ad esempio ad uno stretto obbligo di povertà, a un divieto di studi scientifici, ecc. Puntualmente collocate nel suo tempo e concernenti l'*ordo minorum* , le concezioni di Gioacchino di un ordine monastico perfetto, nel quale uomini religiosi a conoscenza della verità divina caratterizzavano la vita spirituale nell'era dello Spirito Santo, furono efficacemente impiegate a partire dagli anni cinquanta quale strumento in mano agli oppositori alla riforma nella lotta contro la guida dell'ordine e contro la «Chiesa carnale».

Il ministro generale Bonaventura si adoperò innanzitutto per ovviare ad ambedue questi pericolosi sviluppi nella comunità minorita, da un lato ridefinendo con successo l'importanza teologico-storica del suo ordine, dall'altro mediando tra i due gruppi opposti all'interno dell'ordine francescano e quindi configurando in linea di compromesso una *vita minorum* attualizzata. Inoltre Bonaventura, sulla base dei sistemi di pensiero agostiniano e gioachimita, tracciò un nuovo sistema di teologia della storia, nel quale egli sottolineava la peculiare importanza di Francesco e del suo ordine per la storia della salvezza e tuttavia evitava tanto una assunzione della dottrina degli *status* di Gioacchino quanto una sua attualizzazione. Cosciente di vivere in un'epoca conclusiva, Bonaventura insisté sulla necessità di una profonda riforma della Chiesa nell'ultima era attraverso un *ordo seraphicus,* senza identificare quest'ultimo con il proprio ordine e senza assegnargli una «esclusività» escatologica e storico-salvifica. Con questa solu-

zione teologico-storica di compromesso Bonaventura riuscì senza dubbio a liberare pubblicamente il suo ordine dalla reputazione di sostenere teorie escatologiche eretiche, e ad assicurarne l'esistenza nella lotta contro il clero secolare. Ciò che Bonaventura non riuscì invece a raggiungere fu una durevole pacificazione interna dell'ordine, che continuò ad essere lacerato da conflitti sulla corretta interpretazione della *vita minorum* e sul proprio ruolo nella storia della salvezza.

L'escatologia gioachimitica nel francescanesimo: Pietro di Giovanni Olivi

di *Edith Pásztor*

L'attesa della fine dei tempi nelle opere di Pietro di Giovanni Olivi riveste diverse tematiche. Vi ritroviamo il pensiero agostiniano dei sei giorni della creazione, con il settimo che conduce direttamente alla Gerusalemme celeste, ma vi è presente anche l'escatologia gioachimitica, che prevede, prima del giudizio universale, un'età terrena in cui si inizia già il possesso delle gioie spirituali del futuro, con l'esclusione della visione beatifica [1]. Questa *consummatio* sulla terra di una ultima

[1] Sull'escatologia gioachimitica cfr., tra l'altro, H. GRUNDMANN, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig 1927; E. BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio*, Roma 1931; G. LA PIANA, *Joachim of Flora: A Critical Survey*, in «Speculum», VII, 1932, pp. 257-282 (ripubblicato in D.C. WEST, *Joachim of Fiore in Christian Thought*, I, New York 1975, pp. 3-28); E. BENZ, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934 (in cui riassume i risultati dei suoi *Joachim Studien* I-III); J. HUCK, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, Freiburg i. Br. 1938; H. GRUNDMANN, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* (Münstersche Forschungen, Heft 1), Marburg 1950; R. MANSELLI, *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale* (Studi Storici 19-21), Roma 1955, pp. 81-134 (cit. d'ora in poi *Lectura*); M. BLOOMFIELD, *Joachim von Flora ...*, in «Traditio», XIII, 1957, pp. 249-311 (ripubblicato in D.C. WEST, *Joachim of Fiore*, cit., I, pp. 29-91); A. CROCCO, *Gioacchino da Fiore*, Napoli 1960; M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969; H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 2.: *Joachim von Fiore*, (MGH Schriften Bd. 25,2), Stuttgart 1977; gli Atti del I-II Congresso internazionale di studi gioachimiti: *Storia e messaggio in Gioachino da Fiore*, S. Giovanni in Fiore 1980; *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioa-*

fase della storia, in un intervallo di tempo da collocare tra la venuta e l'uccisione di un primo Anticristo e l'avvento di quello vero e proprio, intravisto nella figura biblica di Gog, si presenta, però, nel pensiero dell'Olivi con notevoli variazioni rispetto al modello gioachimitico [2]. Anzi, il concetto stesso non vi rimane immutato, espresso sempre in modo uguale, ma incontra nelle successive opere modifiche anche rilevanti. Ci troviamo di fronte ad una continua elaborazione e ad un approfondimento, ad uno sviluppo permanente della meditazione escatologica, che attesta, ad un tempo, l'importanza del piano divino della storia nella sua esegesi teologica e la dialettica del suo pensiero. Solo nell'ultimo suo commento scritturale, in quella *Lectura super Apocalipsim*, che costituisce il compimento delle riflessioni del grande teologo francescano – uno dei pensatori più originali del Duecento –, essa troverà

chimismo medievale, S. Giovanni in Fiore 1986. Sono anche utili le rassegne e bibliografie su Gioacchino: G. LA PIANA, *Joachim of Flora*, cit.; J. BIGNAMI-ODIER, *Travaux récents sur Joachim de Fiore*, in «Le Moyen Âge», LVIII, 1952, pp. 145-161; F. RUSSO, *Bibliografia gioachimitica*, Firenze 1954; D.C. WEST, *Joachim of Fiore*, cit., I, pp. XIX-XXIV; V. DE FRAJA, *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1969-1988*, in «Florensia», II, 1988, pp. 7-59. Occupa un posto particolare nella storiografia gioachimitica l'opera di H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris 1979 (trad. it., Milano 1981). Per una bibliografia di R. Manselli relativa ai suoi studi su Gioacchino, cfr. E. PÁSZTOR, in *L'età dello spirito*, cit., pp. 250-253 (nn. 1-50).

[2] Sull'Olivi sono fondamentali gli studi di R. Manselli, soprattutto la *Lectura*, cit., e *Pietro di Giovanni Olivi spirituale*, in *Chi erano gli spirituali?*, Assisi 1976, pp. 181-204 (Atti del Convegno internazionale di Assisi, III) con una ricca bibliografia, indicando anche il posto delle singole pubblicazioni nella storiografia oliviana. Nella già ricordata opera del Benz sono riassunti anche i suoi due lavori del 1933, che toccano Olivi: *Die Kategorien des eschatologischen Zeitbewusstseins. Studien zur Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen*, in «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», XI, 1933, pp. 200-229 e *Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Iahrhunderts nach neuen Quellen*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», LII, 1933, pp. 89-121; si vedano poi le due preziose bibliografie: S. GIEBEN, *Bibliographia Oliviana (1885-1967)*, in «Collectanea Franciscana», XXXVIII, 1968, pp. 167-195 e *Pietro di Giovanni Olivi, Scritti scelti*, a cura di P. VIAN, Roma 1989, pp. 47-61 (pubblicazioni principalmente tra il 1967 ed il 1989).

conclusioni definitive [3]. Fermarsi, comunque, alla sola esegesi di quest'opera non è certamente sufficiente a porre nel rilievo dovuto il suo contributo all'escatologia francescana, malgrado che nella storiografia recente siano piuttosto frequenti i tentativi di questo genere. Anzi, non manca neppure chi, invece di quest'unica opera nella sua totalità, si vale solo degli estratti preparati per la commissione che inquisiva sul carattere ereticale delle sue tesi, delle proposizioni tolte cioè dal loro contesto naturale, che quindi, costituiscono di per sé basi insufficienti per un giudizio storico criticamente valido [4].

In questa relazione intendo analizzare un aspetto particolare dell'escatologia oliviana, quello relativo alla periodizzazione storica, che consente di puntualizzare sia l'essenza del suo francescanesimo e della sua teologia della Chiesa, sia l'influenza subita dal gioachimismo, problema varie volte dibattuto anche in studi apparsi negli ultimi tempi.

Prima di arrivare, comunque, al nocciolo della questione, sono necessarie alcune osservazioni metodologiche.

Il maggiore studioso dell'Olivi e della coscienza escatologica medioevale francescana è, indubbiamente, Raoul Manselli, ai cui risultati, trascrizioni di testi dell'Olivi ancora inediti (e si tratta della maggioranza), appunti, note, corsi universitari, comunicazioni orali debbono molto anche le mie pagine. Egli ha chiarito definitivamente gli aspetti caratteristici del rapporto tra l'escatologia oliviana e quella gioachimitica, le

[3] L'edizione critica della *Lectura super Apocalipsim* di Pietro di Giovanni Olivi, vedrà la luce, dopo la scomparsa improvvisa di Raoul Manselli, a cura di P. Vian. Il dattiloscritto di Warren Lewis, depositato nel Collegio Internazionale di S. Bonaventura a Grottaferrata e, a suo tempo, presentato dall'autore a Raoul Manselli, presente la sottoscritta, non ha la pretesa di essere, né è, un'edizione critica.

[4] È ed. in BALUZE-MANSI, *Miscellanea*, II, Lucca 1761, pp. 258-272; cfr. E. PÁSZTOR, *Le polemiche sulla "Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXX, 1958, pp. 365-424; della stessa autrice, *Giovanni XXII e il gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi,*, in *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso medioevo*, a cura di R. MANSELLI, Roma 1973, pp. 81-111.

loro somiglianze e le loro diversità [5]: tutto ciò considero in questa relazione come già acquisito nella storiografia, anche se non tutti ne tengono sempre il dovuto conto.

Altri studiosi ed altri lavori hanno dimostrato nell'ultimo trentennio l'interesse suscitato dalle opere di questo grande francescano, ma in merito ad alcuni contributi ci sono da sollevare varie osservazioni metodologiche. Una riguarda l'uso sempre più esteso di basare le affermazioni sulle varie tesi dell'Olivi su citazioni di fogli di un singolo codice, senza chiarire il contesto in cui queste affermazioni appaiono, senza permettere, neppure nell'ambito di un singolo commento biblico, di comprendere in quale parabola o in quale fase del racconto biblico vada inserito il passo in questione. Le citazioni fatte in tal modo, per quanto riguarda opere inedite e di ricca tradizione manoscritta, sono e restano soltanto dati eruditi che, nella loro scarsità, sollevano anche sospetti e dubbi e non aiutano di sicuro a comprendere né l'Olivi, né il suo rapporto con altri esegeti contemporanei.

Un'altra osservazione si riferisce, invece, al convincimento espresso da alcuni secondo cui ai lettori delle opere dell'Olivi erano familiari le tesi di Gioacchino e così potevano comprendere le allusioni del francescano, senza che si sentisse la necessità di citarle. E' un'affermazione pericolosa questa, perché in tal modo non solo non si tiene conto di un importante risultato delle ricerche di Raoul Manselli – che Gioacchino era solo una, ma certamente non l'unica *auctoritas* per il frate provenzale, «che Gioacchino da Fiore è per l'Olivi un autore fra gli altri, che egli cita, discute, accetta o rifiuta come uno qualsiasi dei teologi o degli esegeti che via via utilizza nella sua opera»[6] – , ma si crede di scoprire nelle opere del francescano riferimenti gioachimitici ogni qualvolta si trova una

[5] Sono particolarmente preziose sotto questo punto di vista il già ricordato *Lectura* e R. MANSELLI, *La terza età, 'Babylon' e l'Anticristo mistico (a proposito di Pietro di Giovanni Olivi)*, in *Ricerche sull'influenza della profezia*, cit, pp. 47-79 (cit. d'ora in poi *La terza età*).

[6] Cfr. R. MANSELLI, *La terza età*, p. 47.

tripartizione o un riferimento ai numeri tre o sette, il che è assurdo. Olivi non aveva citato molto spesso gli scritti dell'abate, ma, comunque, i passi nei quali l'escatologismo gioachimitico è concretamente richiamato da lui sono ben identificabili.

Le periodizzazioni storiche applicate dall'Olivi – direi con frequenza – nelle sue opere seguono schemi differenti. Vi si trovano quelli tradizionali – per esempio le sei età della vita umana [7] – che non verranno presi in considerazione in questa sede, non trattandosi, appunto, di segni del gioachimismo francescano. Mi soffermerò, invece, sulle variazioni che il francescano provenzale introduce nelle divisioni in sette età della storia della salvezza o del «cursus temporum ecclesie», valendosi di concetti apocalittici, già valorizzati anche dall'abate calabrese, e sulla divisione in tre età, in cui si riflette sì la periodizzazione gioachimitica, ma anche le trasformazioni cui l'Olivi l'aveva sottomessa. Il suo immaginario è ricchissimo: riesce a collegare ai temi biblici i più diversi il suo pensiero sul decorso della storia.

Le riflessioni sulle sue periodizzazioni c'interessano, però, non solo come componenti di una cultura e di una mentalità, ma come espressioni del francescanesimo e dell'ecclesiologia dell'Olivi, fondamentali della sua personalità e del suo pensiero teologico che, varie volte esaminati e da angolazioni differenti, lasciano ancora spazi non sufficientemente illuminati.

Inizio con il suo commento al primo libro biblico, alla *Lectura super Genesim*, in cui procede su itinerari differenti verso la fine dei tempi, che colpiscono con la potenza e con la molteplicità delle immagini adoperate [8].

[7] Cfr. R. Manselli, *Lectura*, pp. 146-147.

[8] Le citazioni della *Lectura super Genesim* provengono dal Ms. Ottoboniano latino 694 della Biblioteca Apostolica Vaticana (già utilizzato da Raoul Manselli); il commento al capitolo III vi si trova nei ff. 33d-44d.

Così, nell'esegesi del III capitolo, si sofferma sulle sette forme del Paradiso [9] in questi termini:

«Nota pro misterio huius partis, quod septiformis est Paradisus»
«Prima est conscientia sancta, in qua caritas est lignum vite et cetere virtutes ei annexe sunt cetera ligna bona. Voluntas vero propria seu privata est lignum inhibitum; hec est enim radix omnis mali»
«Secunda est Scriptura Sacra, in qua Dei notitia est lignum vite; mundana vero et curiosa philosophia est lignum scientie»
«Tertia est lex prophetica in qua morale caritatis preceptum est lignum vite, littera vero cerimonialium, ut sine fide Christi sumpta, est lignum litteralis scientie, que occidit secundum Apostolum.»
«Quarta est lex evangelica, in qua Christus est et vita Christi est lignum vite, cupiditas vero est lignum ibi singulariter inhibitum.»
«Quinta est Dei ecclesia, in qua Christi crux et meritum est lignum vite, vel Virgo Maria, cuius fructus est Christus, ambitiosus vero primatus catedre est lignum superborum deorum.»
«Sexta est universitas tota, in qua divine maiestatis gloriosa refulgentia est lignum vite, temporalis vero gloria est lignum inhibitum.»
«Septima est ierarchia antica, seu eterna patria, in qua Deus, ut beatificus, est lignum vite, appetitus vero equalitatis divine est lignum scientie, quod Luciferum occidit.»

Nell'interpretare, dunque, le sette forme del Paradiso, Olivi offre, da una parte, una presentazione dei valori morali, sottolineando la necessità di tener conto della coscienza, delle virtù, della sottomissione alla volontà divina, mentre dall'altra dispone questi valori seguendo un filone storico, che dalla legge profetica conduce, prima alla legge evangelica, poi alla Chiesa, per giungere, alla fine – al termine di tutta la storia terrena – alla patria eterna. Il suo discorso, in ordine crescente, comprende anche alcune precisazioni di notevole rilievo, che non possono essere escluse dalla riflessione. Così la centralità nella vita di Cristo riservata al momento della crocifissione, dando un valore fondamentale alla croce ed al merito che la morte sulla croce ha partecipato a tutta l'umanità che

[9] Cfr. ff. 43c-44b.

supera anche il significato della presa della natura umana, quello di essere *fructus* di Maria Vergine, rispecchia l'essenza del francescanesimo dell'Olivi. Se il paradiso gli appare come *figura* della Chiesa, in essa «Christi crux et meritum» rappresentano, scrive, l'albero della vita. Tra la «lex prophetica» e la «lex evangelica» avviene così uno scarto di qualità, perché quest'ultima è plasmata secondo la vita stessa di Cristo.

È interessante seguire anche i disvalori di questa ascesa, simboleggiati nel Paradiso dall'albero della conoscenza del bene e del male, antipodo del «lignum vite»:sono la ricerca della volontà propria, la coltivazione della «mondana et curiosa philosophia», la «litteralis scientia» senza la fede, che uccide, la cupidigia, l'ambizione «primatus catedre» (che si presta ad una doppia interpretazione: a quella dell'insegnamento ed a quella ecclesiastica), l'esaltazione della gloria temporale, il desiderio luciferiano di un'equalità con Dio. Constatiamo, comunque, anche in questo brano una caratteristica delle periodizzazioni dell'Olivi: la ricerca in ogni età sia del lato buono, sia di quello negativo.

Raccolti in una tabella, i singoli riferimenti alla simbologia del Paradiso si presentano nella *Lectura super Genesim* in questi termini:

Paradisus	*lignum vite*	*lignum inhibitum*
1 *conscientia sancta*	1 *caritas et virtutes ei annexe*	1 *voluntas propria*
2 *Scriptura Sacra*	2 *Dei notitia*	2 *mundana et curiosa philosopia*
3 *lex prophetica*	3 *morale caritatis preceptum*	3 *litteralis scientia*
4 *lex evangelica*	4 *vita Christi*	4 *cupiditas*
5 *Dei ecclesia*	5 *Christi crux et meritum*	5 *ambitiosus primatus cathedre*
6 *universitas tota*	6 *divine maiestatis refulgentia*	6 *temporalis gloria*
7 *eterna patria*	7 *Deus beatificus*	7 *appetitus equalitatis divine*

I quattro corsi del fiume del Paradiso hanno anch'essi nel commento vari significati [10], rappresentando, rispettivamente, la prudenza, la temperanza, la forza e la giustizia, le quattro virtù cardinali, provenienti dalla «suavitas Spiritus Sancti», ma anche i quattro evangeli, quattro regole: «anachoretica, cenobitica, canonica, apostolica» e quattro «ecclesiastici Ordines: scilicet apostolorum, martirum, confessorum et virginum».

Cominciano ad apparire, dunque, i personaggi caratteristici della periodizzazione gioachimitica: gli anacoreti, i monaci, i canonici [11], ai quali Olivi aggiunge, significativamente, solo i francescani, coloro, cioè, che professano la «regola apostolica»; si presentano anche i protagonisti della età della Chiesa, secondo la divisione di Gioacchino [12]: gli apostoli, i martiri, i confessori e i vergini, che nell'esegesi dell'abate corrispondono anche ai quattro esseri viventi nel settenario dei sigilli dell'Apocalisse [13]. Del resto, li ritroviamo anche nella *Lectura super Apocalipsim* dell'Olivi, come coloro «intorno a cui si raggruppano le vicende storiche della Chiesa» [14].

Il cherubino messo alla porta del Paradiso per custodirla [15], dopo l'espulsione di Adamo ed Eva, rappresenta, nel commento sul Genesi, «altitudo sapientie mistice et plenitudo intelligentie spiritualis»: come esso non concede accesso al Paradiso a nessuno, così queste due altissime forme di conoscenza non solo escludono ogni errore, ma sono vietate a chiunque sia «carnale». Vorrei sottolineare la presenza nel testo sia della «intelligentia spiritualis», sia della «carnalitas», in quanto sono due concetti che riecheggiano espressamente, in senso positivo ed in senso negativo, gli attributi della terza età di Gioacchino [16].

[10] *Ibidem.*

[11] Cfr. *Expositio in Apocalipsim*, Venetiis 1527, f. 30d.

[12] *Ibidem*, f. 40c.

[13] *Ibidem*, f. 43a.

[14] Cfr. *Lectura*, p. 192.

[15] Ms Ottoboniano latino 694, f. 44d.

[16] Cfr. G. Di Napoli, *Teologia e storia in Gioacchino da Fiore*, in *Storia e*

La spada di fuoco del cherubino raffigura il fervore della carità e dello zelo, nonché il rigore infuocato della povertà evangelica e della penuria più austera [17]. A questa spada – ed essa riflette il pauperismo francescano dell'Olivi - non può accostarsi nessun ipocrita o uomo «carnale».

Nello stesso III capitolo della *Lectura super Genesim*, Olivi presenta il suo schema di periodizzazione anche nel descrivere il serpente, tentatore di Eva, sotto sette forme [18].

«...nota quod serpens est ad presens mistice septiformis... De septem vero primus est magorum nexus, qui contra Moysem serpentes fecerunt. Mulier vero seducta (i.e. Eva) est plebs Egypti; vir vero (i. e. Adam) pharao.»
«Secundus est pseudoprophetarum cuneus, qui, contra consilium sanctorum prophetarum, seduxerunt populum Israel et reges eorum, facientes adorare idola et comedere idolotita.»
«Tertius est ypocritarum cetus scribarum et phariseorum, qui, spreto vero ligno vite, scilicet Christo, cortici littere fecerunt seductore, adherere sinagogam et principes eius.»
«Quartus est pseudoapostolorum cetus, qui, contra Paulum, legalia cum Christo necessario observanda docuerunt, de quibus Apostolus dicit (*II Cor 11, 3*): 'Timeo ne sicut Evam, serpens seduxit astutia sua'»
«Quintus est Arrius et quilibet ipocritalis heresiarcha, cui consensit mulier, i. e. plebs ariana et vir : Constantinus imperator arrianus, cum ceteris imperatoribus ac regibus et pontificibus arrianis, qui dogma arrianum impie comederunt.»
«Sextus est cetus pseudoreligiosorum contra puritatem monastice et evangelice regule suadentium, simplicibus eorum que superioribus cupiditatem et ambitionem glorie temporalis et iam in multis religionibus profecerunt, seu potius infecerunt.»
«Septimus est pseudoprophetica bestia, scilicet que ascendit de terra, habens duo cornua similia agni, loquens tamen ut draco (*Ap 13,*

messaggio, cit., pp. 86-87; il capitolo III: «Trinità teologica e triade storica», alle pp. 96-108; e il capitolo V: «Il terzo stato e lo Spirito Santo», alle pp. 116-126.

[17] Cfr. la nota 15.

[18] Ms Ottoboniano latino 694, ff. 44b-44d.

11) lignum scientie imago bestie, i. e. secta et gloria Antichristi. Mulier seducta: caterva bestialis; vir est rex designatus in XI cornu, vel in VI et VII capite bestie (*Ap 17, 15-18*).»

In questa ripartizione della storia sono, dunque, i maghi egiziani, gli pseudoprofeti, gli ipocriti, gli pseudoapostoli, gli eretici ariani, gli pseudoreligiosi e la bestia apocalittica che sale dalla terra, coloro che raffigurano la malvagia figura del serpente: diavolo. Il frate provenzale ha riunito in un unico filone storico vicende dell'Antico e del Nuovo Testamento, con un curioso collegamento tra i maghi egiziani ed i segni apocalittici dell'Anticristo, che egli stesso spiega, più avanti nello stesso commento: «...signa Moisi contra Pharaonem et eius magos sunt valde figuralia et conformia signis fiendis contra Antichristum et eius pseudoprophetas». Nella *Lectura super Apocalipsim* la bestia che sale dalla terra costituisce «caterva pseudoprophetarum de ecclesia exeuntium» [19].

In questo brano troviamo anzitutto le varie forme in cui il serpente: diavolo si manifesta nella storia, quindi i vari tipi di falsità – la magia, la seduzione con falsi valori, l'ipocrisia, l'assunzione di titoli non dovuti, l'eresia (quindi la falsa dottrina), il tradimento degli ideali religiosi, il mostrarsi nella veste di agnello, ma parlare come un drago – con i quali Satana spinge al peccato. Sono le varie sembianze false che inducono al male, che ne è conseguenza, non fonte. In ogni modo il brano rivela in Olivi un rifiuto verso tutto ciò che non è sincero o autentico. La successione dei casi segue, però, indubbiamente un ordine cronologico – cominciando dal popolo ebreo durante la sua permanenza in Egitto e terminando con i tempi dell'Anticristo – e, come tale, può essere valutata anche sotto l'aspetto di una ripartizione settenaria del decorso della storia dell'umanità.

Come nello schema precedentemente analizzato Olivi, accanto alla simbologia del Paradiso, aveva prospettato anche le immagini e le idee sull'albero della vita e su quello della co-

[19] Cfr. R. MANSELLI, *Lectura*, p. 223.

noscenza, anche in questo contesto la sua attenzione riguarda oltreché il serpente anche le sue vittime: in primo luogo Eva; in secondo Adamo [20]. Così i maghi seducono il popolo d'Egitto, che raffigura Eva, ma anche il faraone: *figura* di Adamo; gli pseudoprofeti ingannano il popolo d'Israele=Eva ed i re d'Israele=Adamo; i farisei illudono la sinagoga=Eva ed i suoi capi=Adamo; gli eretici ariani inducono in errore il popolo=Eva, ma anche l'imperatore=Adamo; gli pseudoreligiosi persuadono i semplici=Eva, ma anche i superiori=Adamo; la bestia apocalittica seduce la "caterva bestialis"=Eva, ma anche il re=Adamo.

Raccolta in una tabella, la situazione si presenta in questi termini:

	persecutori		vittime
1	i maghi egiziani	1	il popolo d'Egitto ed il faraone
2	gli pseudoprofeti	2	il popolo d'Israel e i suoi re
3	i farisei	3	la sinagoga ed i suoi capi
4	gli pseudoapostoli	4	i cristiani al tempo di san Paolo
5	gli ariani	5	gli eretici e Costantino l'ariano
6	gli pseudoreligiosi	6	i semplici, i cupidi e gli ambiziosi
7	la setta dell'Anticristo	7	la "caterva bestialis" ed il re

Olivi, dunque, anche in quest'unico sguardo, in cui abbraccia la storia dell'umanità nel suo sviluppo, distingue sette età. Molti dei suoi persecutori si ritrovano anche nella periodizzazione gioachimitica, ma con una differenza: Olivi – contrariamente all'abate calabrese – non si interessa delle vicende politiche, ma solo di quelle religiose, così i saraceni, nemici continuamente ricordati da Gioacchino [21], non trovano posto nella sua classificazione. Riveste, invece, un certo interesse la

[20] Vedi la nota 18.

[21] Cfr. *Expositio*, cit. f. 80a (e *passim*).

sua immagine della vita regolare, in cui afferma che i «semplici» cadono spesso vittime dei falsi religiosi, che sono cupidi ed ambiziosi: osservazioni tutte che, inserite nella storia del francescanesimo del suo tempo, ottengono un significato particolare. C'è da tener conto inoltre dell'equiparazione tra pseudoreligiosi ed eretici. L'Olivi parla, in questo contesto, comunque, solo dei regolari e non anche del clero secolare, anzi, per quanto riguarda i primi, solo dei monaci e dei seguaci della regola evangelica, cioè dei francescani.

La sua visione si estende, però, in questo commento, giunto al capitolo in cui passa a considerare la colpa della prima coppia, fino ai fatti che portano al diluvio [22]. Qui nel suo discorso trova già posto, tra i pericoli che dall'interno minacciano la vita della Chiesa, anche il clero secolare, non solo i regolari. I «figli di Dio» – cioè appunto sacerdoti e religiosi, scrive - sono smodatamente bramosi di diventare ricchi; i vescovi e gli abati sembrano più che personaggi ecclesiastici, «reges vel marchiones»; accettano potere, forza, fama «a seculo» [23]. Nel descrivere la mondanizzazione dei valori religiosi, Olivi, in realtà, parafrasa un brano del quinto libro della *Concordia* di Gioacchino, senza citarlo, però [24]. Aggiunge poi che tale corruzione fa sì che «per eos – il clero, i religiosi, gli alti gradi della gerarchia – erigantur ymago bestie et statua Babylonis». Il comportamento del clero è, quindi, più da condannare che da ammirare.

Il pericolo maggiore che Olivi intravede è che perfino i «filii evangelice paupertatis», cioè i Minori, cedano al richiamo del mondo, raffigurato sotto l'immagine dell'amplesso delle figlie «hominum», con una impostazione squisitamente gioachimitica, «ut ex eis generent pseudochristos et pseudoprophetas» [25]. Questi termini, così frequenti nella let-

[22] Si tratta del capitolo VI, cfr. nel codice cit. i ff. 54c-57a.

[23] Cfr. R. MANSELLI, *Lectura*, pp. 150-151.

[24] Cfr. *Liber de concordia Novi et Veteris Testamenti*, Venetiis 1519, f. 63a.

[25] Ms Ottoboniano latino 694, f. 59a-b; cfr. anche R. MANSELLI, *Lectura*, pp.150-151.

teratura apocalittica, in generale, e nella *Expositio* di Gioacchino, in particolare, acquistano però nel commento dell'Olivi un contenuto molto più concreto, in quanto riferiti ai francescani: molti di essi hanno, infatti, abbandonato la vera imitazione di Cristo – il che dà senso e significato al concetto di «pseudochristi» – e d'altronde – Salimbene c'insegna – , proprio tra i frati si era diffuso un gran numero di pseudoprofezie. Da termini generici divenuti, quindi, una testimonianza di vita, essi mostrano come il pensiero escatologico e la realtà si uniscano in una comune preoccupazione per l'autore [26].

Sempre nella *Lectura super Genesim*, nell'ambito del sesto capitolo, Olivi si sofferma anche sulla settiformità dell'arca di Noè. Essa simboleggia [27]:

1 *ecclesia*
2 *religio evangelica*
3 *Scriptura Sacra*
4 *doctorum predicatio et doctrina salutifera*
5 *Virgo beata*
6 *Christi crux*
7 *Christi humanitas beata et gloriosa.*

Come si vede, in questa interpretazione simbolica non c'è alcun ordine cronologico – che, successivamente, però, sempre a proposito dell'arca viene recuperato [28] –; essa ci interessa in

[26] Per il francescanesimo dell'Olivi è preziosa anche l'aggiunta che fa a proposito degli pseudoreligiosi. A coloro che praticano «cupiditatem et ambitionem gloriae temporalis» affianca, infatti, come colpevoli anche quei religiosi «qui, folia suarum regularum detruncando et secundum suos affectus consuendo, putant se sua pudenda texisse, cum potius hoc sit efficax argumentum, quod in eis aliqua sunt pudenda» (*ibidem*, f. 44c). D'altro canto, la colpa non è solo da una parte: tra coloro che partecipano agli pseudoreligiosi Olivi enumera anche quelli «ex multitudine vero carnalium», che si nascondono sotto pellicce sia effettivamente, sia simbolicamente e si gloriano della «carnalis opulentia et exterioris laudis ... et ipocritalis seu superficialis iustitie fabricata, quam Deus dat occulto iudicio sue providentie permissive» (*ibidem*).

[27] Ms Ottoboniano latino 694, f. 60a.

[28] *Ibidem*, f. 60b-60c: la lunghezza dell'arca è «perseverantia longaminis et

questa sede ugualmente per due riferimenti trasversali a Gioacchino: di segno negativo per quanto riguarda i componenti della Chiesa come comunione dei fedeli e di segno positivo quanto alla Sacra Scrittura.

L'arca come Chiesa ha, infatti, una triplice ripartizione: in essa «triplex est mansio» [29]:

coniugati	*incipientes*	*ordo inferiorum*	*activi*
continentes	*profitentes*	*ordo mediorum*	*contemplativi*
virgines	*perfecti*	*ordo superiorum*	*rectores ex utroque commixti* [30].

Il grado supremo non spetta, dunque, secondo il francescano Olivi ai monaci contemplativi dell'abate Gioacchino, ma a coloro che praticano sia la vita attiva – in cui rientra la predicazione [31] – sia la contemplazione, che è *forma vite* corrispondente a quella dei francescani. Non va dimenticato neanche che Olivi è provenzale, di quella regione, cioè, in cui anche gli Spirituali scelgono la cura pastorale, contrariamente ai confratelli italiani che si ritirano in eremi [32] e che attribuiscono a san Francesco le parole: «Isti sunt fratres mei, milites tabule rotunde, qui latitant in desertis et in remotis locis, ut diligentius vacent orationi et meditationi» [33].

finalis, que centenarium, id est perfectum seculum huius vite, ducit per ternarium, id est a principio bono, per medium bonum, in finem optimum, quasi a Patre per Filium et Spiritum Sanctum».

29 *Ibidem*, f. 60a.

30 Per la tripartizione della società nelle opere di Gioacchino cfr. E. PÁSZTOR, *Ideale del monachesimo ed età dello Spirito come realtà spirituale e forma d'utopia*, in *L'età dello Spirito*, cit., pp. 55-124.

31 Cfr. GIOACCHINO DA FIORE, *Tractatus super quatuor evangelia*, a cura di E. BUONAIUTI (Fonti per la storia d'Italia), Roma 1930, p. 200: «... due essent vite Ecclesie, una activa in predicatione, altera contemplativa in meditatione».

32 Cfr. *Franciscains d'Oc. Les Spirituels, ca 1280-1324*, (Cahiers de Fanjeaux 10), Toulouse 1975; *Chi erano gli Spirituali?*, cit.

33 Cfr. *Legenda perusina* 103, M. BIGARONI, *Compilatio Assisiensis* ..., Porziuncola 1973, p. 103.

L'arca come Scrittura Santa, consiste, secondo Olivi, oltre che nell'Antico e nel Nuovo Testamento, nella «spiritalis intelligentia manans ab utroque» [34], in cui si avverte chiaramente l'influenza della terza età gioachimitica.

In questo stesso commento, la parte relativa a Noè e al diluvio comprende due temi strettamente collegati tra di loro: uno concerne la quinta e la sesta età della storia, l'altro il significato di san Francesco «in sexta etate humane generis» [35].

Per quanto riguarda la periodizzazione dell'Olivi, va sempre tenuto presente il principio della *concurrentia*, interpretato già da Raoul Manselli [36]. Francesco appare, infatti, «ante destructionem carnalis ecclesie», quindi nella quinta età, per realizzare l'opera della *destructio*, ma anche nella sesta, per effettuare la *purificatio* [37].

La quinta età corrisponde, secondo il francescano, ad un periodo in cui la corruzione all'interno della Chiesa raggiunge livelli molto alti. Già Raoul Manselli ha ampiamente dimostrato [38] che la critica dell'Olivi non colpisce mai la Chiesa, come istituzione, di origine divina, ma solo la diffusione all'interno di essa del male della carnalità: la «ecclesia carnalis» è Babylon – secondo l'Olivi, essa è «designata in fornicarie dampnatione mulieris» (*Ap 17, 2*), nella condanna della grande meretrice – che «non è...un concetto che tocca gli aspetti carismatici e giurisdizionali della Chiesa e degli ecclesiastici, si riferisce, invece, ai valori morali e spirituali: è l'insieme di quei fedeli – ed in questo concetto sono compresi anche chierici e prelati – i quali hanno dimenticato l'esempio

[34] Ms Ottoboniano latino 694, f. 60b.

[35] *Ibidem*, f. 59a.

[36] Cfr. R. Manselli, *Lectura*, p. 181: le singole età non hanno «principio e fine rigidamente precisato, ma anzi, ognuna sorge e si sviluppa mentre ancora vive, si agita e soffre i suoi problemi l'età precedente».

[37] Ms Ottoboniano latino 694, f. 53b.

[38] Sia nella *Lectura*, sia nel *La terza età*, *passim*; cfr., in particolare, in quest'ultimo lavoro, la parte seconda dedicata a «L'ecclesia carnalis» e «Babylon», alle pp. 62-69.

di Cristo e si sono quindi resi colpevoli di acquiescenza al mondo e di cedimento alle sue tentazioni...» [39].

Come al tempo di Noè, il popolo ebraico si è trovato di fronte all'«universale diluvii iudicium», così anche la «ecclesia carnalis» sarà colpita da un diluvio nella sesta età [40]. La duplicità dei diluvi trova la sua raffigurazione biblica nei due battesimi – con l'acqua, da parte di Giovanni Battista, con lo Spirito Santo, da parte di Cristo - «prius processit Ioannes baptizans in sola aqua, quam veniret Iesus, baptizans in igne Spiritus» [41] – e come il Padre precedentemente al primo diluvio ha scelto Noè per salvarlo e per garantire tramite lui la continuazione della vita quando le acque si fossero abbassate, così il Figlio ha eletto Francesco per conservare in esso e nei suoi figli il seme di Dio [42].

Noè, secondo il Genesi, «era un uomo giusto ed integro tra i suoi contemporanei e camminava con Dio» (*Gen 6, 9*); Francesco portava addirittura nel suo corpo le ferite di Cristo crocifisso. In Noè: «daretur aliquod stupendum signum toti orbi et specialiter generationi sue, in qua Dei semen erat tempore diluvi singulariter reservandum», mentre «et in tempore nostro videmus, quod ante destructionem carnalis ecclesie... datum est toti ecclesie stupendum signum Dominice passionis in patre nostro Francisco et specialiter proli sue, in qua reservandum est Dei semen» [43].

Francesco appare, dunque, come *alter Noè* e, come tale, con una ben precisa funzione escatologica: salvare l'umanità da un nuovo diluvio. Il confronto diventa ancora più prezioso se si tiene presente che Gioacchino nel suo commento al diluvio nel *Liber de Concordia*, vede in Noè il simbolo di Cristo [44] e

[39] Cfr. R. MANSELLI, *La terza età*, pp. 65-66.

[40] Ms Ottoboniano latino 694, f. 53b.

[41] *Ibidem*, f. 58d.

[42] *Ibidem*, f. 53d.

[43] *Ibidem*, Quanto a Noè, si parla del mondo, mentre per Francesco, ovviamente, della Chiesa.

[44] Cfr. *Liber de concordia*, cit., f. 68b.

che Olivi definisce Francesco come *alter Christus*, in quanto portatore delle stimmate, e, come tale, gli attribuisce la qualità di un secondo Noè.

Il brano, d'altro canto, è pieno di riferimenti che vanno colti ed analizzati: Olivi vede l'arrivo di Francesco nel momento stesso in cui le colpe inondano il mondo con un nuovo diluvio, al quale richiama anche l'immagine apocalittica della condanna della meretrice. Questo diluvio appare poi come una necessità storica, in quanto la Chiesa «per pressuram diluvii ascendit ad contemplationem evangelice perfectionis apicem» [45] ed il «diluvium sapientie», caratteristico della vita attiva dei primi cinque stati, porta, nel sesto, alla contemplazione spirituale [46]. Si tratta, si vede, di pensieri escatologici di notevole importanza. Come al tempo di Noè, il diluvio inondava la malignità degli uomini, così, «in fine quinte etatis mundi et in fine quinti temporis ecclesiastici», scrive Olivi [47], inonda la cupidigia e la mancanza di pietà per punire coloro che ne sono rimaste vittime. Solo così, nel sesto stato, all'apertura del sesto sigillo, «Babylon, id est carnalis ecclesia» si sommergerà nel mare, «ut cetus pauperum Christi, de naufragio, nudus evadat» [48].

Nella concretezza storica dell'Olivi, la pace, dunque, che caratterizzerà il periodo successivo alla vittoria sull'Anticristo mistico, garantisce al francescanesimo un posto ineliminabile. Al *Super Genesim* conferisce un particolare interesse il fatto che san Francesco, secondo Noè piacque tanto ai fraticelli ed ai beghini, che il brano relativo venne volgarizzato in italiano e diffuso tra di loro, con la differenza, che ormai – essendo in un periodo successivo alle decisioni antispirituali ed antipauperistiche di Giovanni XXII – oltre che di vescovi ed abati corrotti, si parla anche di «falsi papi» e, con assoluto senso antistorico, l'autore ne viene ritenuto Gioacchino e

[45] Ms Ottoboniano latino 694, f. 59b.

[46] *Ibidem.*

[47] *Ibidem.*

[48] *Ibidem.*

non Olivi [49]. D'altro canto il richiamo all'arca e la figura di Francesco *alter Noè* torna anche nella *Lectura super Apocalipsim* dell'Olivi [50].

La *Lectura super Genesim* offre delle indicazioni preziose anche per quel che riguarda la struttura della Chiesa nella futura età, indicazioni che confermano la posizione ortodossa del francescano provenzale. Si tratta dell'interpretazione simbolica del corvo e della colomba, inviati da Noè in esplorazione dall'arca. Essi rappresentano, scrive Olivi, «duo status ecclesie, designati in Petro et Ioanne» [51]. Il corvo «est activus et clericalis» [52]; la colomba simboleggia «statum gratiosum et simplicem contemplativorum» [53]. Il corvo uscì dall'arca, andando e tornando, «quasi ab aquis et cadaveribus irretitus», senza poter dare «signum cessationis diluvii passionum et tentationum», ma sopravvive ed è salvato tra gli ospiti dell'arca [54]. Nella colomba soffia lo Spirito Santo, ispirandole un triplice movimento: «mundialium contemptus», e quindi non trova dove posare il piede inizialmente; «divine unctionis et gratie amplexus et ideo in rostro suo affert ramum olive virentem», dopo il secondo viaggio, ed infine, il volo «ad supercelestia irredibilis», quasi a caratterizzare l'esperienza contemplativa [55]. Il settimo stato «circa apertionem septimi signaculi, debet septiformis Dei spiritu insigniri et super impleri»

Con questa analisi della *Lectura super Genesim* – che ovviamente comprende ancora varie altre considerazioni preziose – ho enucleato alcune delle riflessioni dell'Olivi sulla periodiz-

[49] M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 213-214.

[50] Cfr. P. Vian, *Dalla gioia dello Spirito alla prova della Chiesa. Il "tertius generalis status mundi" nella "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi*, in *L'età dello Spirito*, cit., p. 176.

[51] Ms Ottoboniano lat. 694, f. 61a.

[52] *Ibidem*, f. 61b.

[53] *Ibidem*.

[54] *Ibidem*.

[55] *Ibidem*, f. 61b-c.

zazione e sulla funzione escatologica riconosciuta a san Francesco, nonché sulla convinzione dell'autore che i francescani Spirituali, fedeli al Vangelo ed alla povertà, dopo tutte le sofferenze patite, troveranno la realizzazione dei loro ideali ancora qui sulla terra [56].

Mentre i richiami all'Apocalisse – il suono delle trombe, l'apertura dei sigilli, le due bestie, la condanna della meretrice – tornano frequentemente negli scritti dell'Olivi, mutano in essi le forme delle periodizzazioni ed i segni ed i modelli sotto i quali san Francesco viene presentato.

Nella *Lectura super Lamentationes Hieremie prophete*, alla fine del prologo – come anche nel prologo della *Lectura super Isaiam*, ma meno particolareggiatamente –, Olivi parla di quattro «generales captivitates» del popolo di Dio [57]. La prima si colloca nell'economia dell'Antico Testamento – è la persecuzione dei caldei contro gli ebrei [58] –, la seconda è ormai del Nuovo: la lotta dei romani contro i cristiani, dopo la passione di Cristo, ma vivente ancora l'apostolo Giovanni, il che ci lega all'Apocalisse [59]. La terza avrà luogo «sub sexto angeli tuba canente» (*Ap 9, 13*) e vedrà la bestia che sale dal mare con le dieci corna (*Ap 13, 1*), la distruzione per fuoco della meretrice e della città grande [60] (*Ap 17,16-18*); la quarta, invece, riguarda l'avvento del Gog (*Ap 20, 7*), prima del giudizio universale [61]. Precede la fine dei tempi nella *Lectura super Lamentationes* un periodo di pace, che prevede non solo l'unione degli ebrei e dei pagani nell'unico ovile di Cristo, ma

[56] *Ibidem*, f. 61b.

[57] Per la *Lectura super Lamentationes* i riferimenti riguardano il Ms 1540 della Biblioteca dell'Università di Padova. Ha pronta l'edizione critica di quest'opera, di prossima pubblicazione, Marco Bartoli, già allievo di Raoul Manselli. La *Lectura super Isaiam* è nel medesimo codice.

[58] Ms 1540, f. 91a.

[59] *Ibidem.*

[60] *Ibidem.*

[61] *Ibidem.* Le quattro cattività generali corrispondono alla quadruplice desolazione di Geremia che nella quinta elegia diventa preghiera che Olivi commenta a parte.

anche la fine «multorum impedientium perfectionum evangelici status aut non plene compatientium se cum ipso» [62]. Ancora una volta l'allusione è ai francescani Spirituali.

Nella *Lectura super Isaiam* il «cursus temporum ecclesie usque ad diem iudicii» si presenta in questi termini: «quasi incipit in luce aurore, crescensusque ad perfectum meridiem et sic tandem decrescit per vesperam usque ad profundam noctem» [63].

Periodizzazione non più della storia della Chiesa, ma della società la troviamo, invece, nella *De fabrica templi Salomonis* [64]. Prima, seguendo il pensiero di Andrea di S. Vittore, Olivi paragona il tempio alla mente umana: l'atrio esterno ne simboleggia la sensibilità; quello interiore la capacità di giudicare le cose sensibili (che è affatto diverso da quello precedente), mentre l'interno del tempio rappresenta la ragione superiore che è in grado di comprendere il pensiero divino, contemplando Dio [65]. Ciò trova la sua massima espressione nel «sancta sanctorum», che è posto alla sommità, sia perché è simbolo della suprema facoltà della mente, quella capace di elevarsi fino a Dio, sia perché la contemplazione rende possibile il divenire un unico spirito con Dio [66]. Il tempio ha tre «mansiones», in corrispondenza alle tre persone della Trinità ed una triplice base che corrisponde a tre occupazioni: quella più in basso alla «sancta operatio», quella media alla «sancta locutio», quella superiore alla «oratio» [67]. Vi si riecheggiano chiaramente la triplice fine e le specifiche occupazioni degli *ordines* stabiliti da Gioacchino; l'«opus manuum» dei laici; lo «studium lectionis» e la«predicatio» del clero e le «psalmodia et oratio» dei monaci [68]. Le ritroviamo anche nella *Lectura*

[62] *Ibidem*, f. 99c.

[63] Ms 1540 della Biblioteca dell'Università di Padova, già cit., f. 27c.

[64] È contenuto anche questo commento nel Ms 1540 della Biblioteca dell'Università di Padova.

[65] *Ibidem*, f. 204r.

[66] *Ibidem*.

[67] *Ibidem*, f. 204v.

[68] Cfr. la nota 30.

super Apocalipsim dell'Olivi, in cui sono previsti per la prima età «per quandam appropriationem et anthonomasiam» l'opera manuale dei laici, per la seconda la «lectio et eruditio Scripturarum» dei membri del clero e per la terza la «casta et suavis contemplatio» dei monaci e degli altri regolari [69].

Nella *Lectura super Iohannem* [70], Olivi, affrontando il problema della nozze di Cana (cap. II) [71], e soffermandosi sul significato delle parole iniziali: «Die tertia», sviluppa anche il suo pensiero su una triplice divisione della storia della salvezza, che si basa sulla *appropriatio* alle tre persone della Trinità. La sua interpretazione è diversa, però, da quella gioachimitica [72]:

«Quia vero spiritalis seu mistica aque in vinum conversio spectat proprie ad gratiam Spiritus Sancti, que est tercia in Trinitate persona; quia etiam tempus gratie venit tercio loco post tempus legis scripte legisque nature; quia enim tempus plenitudinis gentium in quo et omnis Ysrael salvus fiet, est singulare tempus vie Christi seu perfectionis evangelice et vite contemplative: quod tempus proprie Spiritui Sancto appropriatur, sicut tempus Christi usque ad illud appropriatur Filio et tempus primum Patri; quia etiam Christi gloria post Christi fidem et post eius intelligentiam, seu post adventum eius in Spiritum Sanctum, quasi tercio loco per Christi adventum ad iudicium est revelanda, idcirco respectu horum omnium benedicitur, quod tercia die factum est signum illud et hoc ipsum bene fit respectu sensus moralis, tum quia post fidem et spem, hoc sit in die tercia caritatis...» [73].

Olivi intravede, dunque, un tempo *appropriato* al Padre, un tempo *appropriato* al Figlio e chiama il «singulare tempus vite Christi», ovvero quello della perfezione evangelica e della vita

[69] R. MANSELLI, *Lectura*, p. 200.

[70] Ms Ottoboniano lat. 556 della Biblioteca Apostolica Vaticana.

[71] *Ibidem*, ff. 36c-44c.

[72] Per l'interpretazione di Gioacchino da Fiore delle nozze di Cana, cfr. il *Tractatus*, già cit., pp. 191-202; si veda anche H. MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel-Paris 1977 (traduzione italiana: *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Casale Monferrato 1983), pp. 161-167 dell'edizione italiana.

[73] Ms Ottoboniano lat. 566, f. 41d.

contemplativa, il tempo *appropriato* allo Spirito. Ciò conferma il giudizio di Raoul Manselli, vale a dire che l'età dello Spirito per il frate provenzale «non ha rilievo come tale», ma «come di un inizio dello *status Christi* per la seconda volta»; un'età, in cui «l'azione dello Spirito Santo non si realizzerà nell'*epoca*, ma nelle *anime*, che meglio e più aderiranno a Cristo» [74]. Si tratta, appunto, della realizzazione della perfezione evangelica, cui, per altro, si affianca anche una reminiscenza gioachimitica della terza età, la «vita contemplativa».

Riecheggiamenti gioachimitici troviamo anche nella conclusione della parabola: Olivi prevede, infatti, la trasformazione dell'acqua in vino come conversione del «carnalis status in spiritualem» [75]. Il primo appare quale acqua «frigida et insipida»; il secondo è pieno delle delizie «supercelestium iubilationum et iucunditatum» [76]. Mentre, però, per l'abate calabrese tutta la terza età sarà un gioioso giubilo, per l'Olivi ne rappresenta solo l'ultima parte del sesto stato, che è, in primo luogo, sofferenza nella sua adesione alla vita di Cristo [77].

È diverso poi il significato della trasformazione stessa operata nel miracolo: mentre per Gioacchino è l'intelligenza letterale (l'acqua) che diventa intelligenza spirituale, da realizzarsi nella terza età [78], Olivi accoglie l'interpretazione agostiniana, per cui l'acqua significa per lui l'Antico Testamento ed il miracolo consiste nel fatto che questa «Scriptura Vetus ... non est a Christo improbata, sed in spiritalem Christi intelligentiam ... convertita» [79].

L'articolazione della storia della Chiesa la troviamo spesso anche nella *Lectura super Mattheum* [80]. Volendo tener presenti

[74] Cfr. R. MANSELLI, *La terza età*, p. 59.

[75] Ms Ottoboniano lat. 566, f. 41b.

[76] *Ibidem*.

[77] Cfr. R. MANSELLI, *Lectura*, p.193.

[78] La «conversio aque in vinum» simboleggia la «commutatio littere in spiritualem intellectum», cfr. *Tractatus*, cit., p. 146; H. MOTTU, *La manifestation de l'Esprit*, cit., p. 166.

[79] Ms Ottoboniano lat. 566, f. 39c.

[80] Ms Vaticano latino 8670 della Biblioteca Apostolica Vaticana.

i raggruppamenti tematici, in questo commento non conviene seguire l'ordine di successione dei capitoli. Nell'ambito dell'elogio del Battista, compreso nel capitolo undicesimo, Olivi ricorda che per il quinto stato è prevista una «multiplicitas lapsibus mortalium peccatorum» e per il sesto la predicazione (quindi non la realizzazione) della «paupertas evangelica» [81]. Tra i due stati appare Francesco come *alter Johannes*, per introdurre lo spirito di Cristo o Cristo in spirito o la vita perfetta di Cristo [82]. Mentre Giovanni aveva presentato la «intelligentia veritatis incarcerata», Francesco porta alla luce e fa risplendere la «intelligentia enigmatum evangelii» [83]. Questa verità fu resa manifesta da Cristo, con la sua vita e non è un caso che il secondo a mostrarla sarà Francesco, che porta «il segno della passione di Cristo». Così, nello stesso brano, il Santo di Assisi è, ad un tempo, *alter Christus* ed *alter Iohannes* [84].

Nel capitolo 27 la settiforme articolazione della storia della Chiesa si svolge nell'ambito del racconto dell'avviarsi di Cristo verso le sue ultime sofferenze. Olivi afferma che la Chiesa, nella sesta e settima tappa del suo *decursus* «instar Christi, debet crucifigi, sicut et signa crucis, impressa Francisco, manifeste pretendunt» [85]. Ciò significa non solo una preminenza di questi due stati rispetto ai precedenti – proprio perché imitano il modello del gesto supremo della passione –, ma anche un elogio per Francesco, perché possiede nelle sue stimmate le insegne che lo autorizzano ad essere la guida in un'età che si prefigura particolarmente atroce quanto ai patimenti.

Nel commento a *Matteo 13* troviamo una divisione del «cursus ecclesie» in quattro parti [86]: l'uscita del seminatore al lavoro rappresenta lo «initium seminationis fidei et ecclesie»; il

[81] *Ibidem*, f. 92d.
[82] *Ibidem*, f. 95a.
[83] *Ibidem*.
[84] *Ibidem*.
[85] *Ibidem*, f. 189c.
[86] *Ibidem*, f. 109a.

granello di senapa ed il lievito ne raffigurano la dilatazione; il tesoro e la perla simboleggiano «renovationem evangelice paupertatis et perfectionis»; la rete gettata nel mare «finalem conversionem mundi». Il seminatore è, ad un tempo, Cristo e Francesco: Cristo per aver gettato «semen evangelice vite», Francesco per aver seminato lo stesso tipo di vita nella sua regola [87]. Ma il frutto pieno Olivi lo rimanda – in questa parabola, di per sé ricca di un profondo significato escatologico – «in fine temporum consumandum» [88].

Nel commento al capitolo 21 del Vangelo di Matteo, descrivendo l'ingresso di Gesù in Gerusalemme, la quadruplice visione riguarda, invece, più che una periodizzazione vera e propria della storia della Chiesa, i successivi gradi nel cammino spirituale verso Dio [89]. Si tratta del tema delle *clarificationes*: la prima coincide con la fine della sinagoga; la seconda consente la comprensione della Scrittura e dell'«ultimus finis mundi»; la terza ci porta alla *visio Dei*, mentre l'ultima arriva alla «clara contemplatio fidei» [90].

Sono preziose le riflessioni sulla tripartizione della storia della Chiesa, che, in parte, consistono in articolazioni nel tempo, in parte rappresentano la sostanza delle tre età. Così nel capitolo 20 della *Lectura super Mattheum*, nella parabola degli operai della vigna, Olivi precisa che la giornata lavorativa, come tale, simboleggia «totum cursum huius seculi» [91] e così la distingue: l'alba corrisponde al periodo da Adamo a Cristo; l'inizio e l'aumento maggiore del sole (cioè le chiamate verso le ore nove e il mezzogiorno) corrispondono all'età tra Cristo ed Anticristo; la *consummatio* del sole (cioè le chiamate verso le tre e verso le cinque) designano il tempo finale, dall'Anticristo fino al giudizio universale [92]. Raggruppando le chiama-

[87] *Ibidem*, f. 109b.

[88] *Ibidem*.

[89] *Ibidem*, f. 149b.

[90] *Ibidem*.

[91] *Ibidem*, f. 144c-d.

[92] *Ibidem*.

te del padrone, Olivi, in realtà applica la tripartizione gioachimitica tra *sterilitas*, *fructificatio* e *consummatio* [93]. Nel commento alla parabola, egli indica il proprio tempo come quando il sole sta quasi perpendicolarmente sopra la terra, prima di aver iniziato la sua discesa, quando c'è ancora tempo per il lavoro prima di giungere alla distribuzione della paga [94].

Nella parabola delle vergini stolte, contenuta nel capitolo 25 di Matteo, è Cristo che scandisce le tre tappe della storia: nella prima si sposa con la Chiesa; nella seconda torna – e siamo nel sesto stato – per celebrare il matrimonio con la contemplazione; nella terza introdurrà le nozze con la gloria eterna [95]. Tra la prima e la seconda venuta di Cristo avverrà una cernita, la divisione degli ipocriti e dei farisei dai cristiani, della pula dal grano [96]. È una variazione della ben nota immagine della venuta di Cristo in carne, in spirito e nel giudizio.

La lettura e l'esegesi delle opere dell'Olivi potrebbero continuare ancora lungamente, ma mi sembra che già da questi esempi emerga con chiarezza la dimensione dell'escatologia gioachimitica presente nella sua meditazione storica. Ci sarebbe da aggiungere l'apporto notevole al problema che deriva dalle sue *quaestiones* sulla perfezione evangelica e francescana, in cui la funzione escatologica del fondatore dell'Ordine dei Minori appare in una luce particolare, ma mi propongo ormai di affrontare ciò in uno studio successivo.

Termino la mia relazione con un appunto di Raoul Manselli sull'escatologismo e francescanesimo – estrapolato dalla *Lectura super Apocalipsim* – in cui si avverte con molta precisione il compito dei Minori: «viris evangelicis ... preconizantibus iram et adventum iudicis in ianua esse, multi reges et principes et divites et pauperes fuerunt vehementer perterriti».

[93] Cfr. E. PÁSZTOR, *Ideale del monachesimo*, cit., p. 63.

[94] Vat. lat. 8670, f. 144c-d.

[95] *Ibidem*, f. 171c.

[96] *Ibidem*.

Il presente e il futuro della Chiesa: unità, scisma e riforma nel profetismo tardomedievale

di *Roberto Rusconi*

Premessa

Lo scisma ecclesiastico scoppiato nel 1378 con la duplice elezione di Urbano VI, per la «obbedienza romana», e di Clemente VII, per la «obbedienza avignonese», costituisce un evento tale da favorire senza ombra di dubbio il coagularsi di tutta una serie di tematiche già presenti nel pensiero escatologico-apocalittico dei secoli XII-XIV: i testi prodotti in tale periodo vengono di conseguenza assunti in maniera globale, quasi si trattasse di una sorta di serbatoio cui attingere, ampiamente conosciuto, utilizzato e manipolato dai contemporanei [1]. Il protrarsi della crisi istituzionale apertasi con lo scisma per oltre mezzo secolo, dal periodo di formale rottura dell'unità ecclesiastica in Occidente (1378-1417) sino alla crisi conciliare che raggiunge il suo acme con la elezione a papa nel 1439 dell'antico duca di Savoia, Amedeo

Questo testo rappresenta nella sostanza una semplice revisione della relazione letta nel corso del seminario di Trento, qui corredata dal necessario apparato di note.

[1] Per un'informazione di carattere generale a questo proposito si veda R. RUSCONI, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)* (Istituto Storico Italiano per il Medioevo - Studi storici, 115-118), Roma 1979. Utili integrazioni di carattere bibliografico si trovano in B. MCGINN, *Awaiting an End: Research in Medieval Apocalypticism, 1974-1981*, in «Mediaevalia et Humanistica», NS, XI, 1982, pp. 263-289, e nella rassegna sulla letteratura gioachimitica degli ultimi venti anni curata da V. DE FRAJA, *Gioacchino da Fiore: Bibliografia 1969-1988*, in «Florensia», II, 1988. Tra i volumi usciti nel frattempo merita di essere menzionato in particolare R.E. LERNER, *The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, Berkeley-Los Angeles-London 1983.

VIII, con il nome di Felice V, favorisce peraltro un aggiornamento complessivo della letteratura escatologica ed apocalittica dell'epoca, premessa della nuova ondata di profetismo che interessa l'Italia dell'ultimo '400 e del primo '500 – almeno sino a quando la rottura definitiva dell'unità ecclesiastica occidentale non modifica a tal punto il quadro istituzionale da incidere anche sull'atteggiamento religioso e culturale nei confronti del profetismo tardomedievale [2].

In questa prospettiva un'importanza basilare assumono gli scritti visionari del frate francescano Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa), ed in particolare il *Liber Ostensor* ed il *Vade mecum in tribulatione*, nei quali le previsioni catastrofiche sul futuro della Chiesa si integrano nel consueto quadro del profetismo alla fine del Medioevo, conferendo però un notevole rilievo ad un tema destinato a diventare singolarmente realistico: lo scisma ecclesiastico come elemento costitutivo della cronologia escatologico-apocalittica [3]. I suoi giudizi sulla condizione corrotta della Chiesa nel tempo presente e le sue previsioni relative al suo rinnovamento per mezzo della persecuzione in una imminente epoca futura assurgono infatti ad una sconcertante attualità in virtù della

[2] Di particolare importanza a questo proposito il recente volume di O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari 1988. Si farà riferimento nel testo anche al materiale utilizzato in R. RUSCONI, *"Ex quodam antiquissimo libello". La tradizione manoscritta delle profezie nell'Italia tardomedievale: dalle collezioni profetiche alle prime edizioni a stampa*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. VERBEKE -D. VERHELST - A. WELKENHUYSEN, Leuven 1988, pp. 441-472.

[3] Non ho potuto servirmi della recente introduzione di R.E. LERNER alla edizione critica di JOHANNES DE RUPESCISSA, *Liber secretorum eventuum*, a cura di CH. FATTEBERT-MOREROD, in corso di stampa nello «Spicilegium Friburgense». Si veda in ogni caso il loro intervento *Le "Liber secretorum eventuum" de Jean de Roquetaillade*, alla Table Ronde organizzata da André Vauchez a Chantilly (30-31 maggio 1988) sul tema: *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XVIe siècles)*, in corso di stampa nella «Collection de l'École Française de Rome». In precedenza le analisi più significative si debbono a J. BIGNAMI-ODIER, *Études sur Jean de Roquetaillade*, Paris 1952, ed a M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, *ad indicem*.

congiuntura storica dell'ultimo quarto del '300, e la veridicità loro riconosciuta in materia di crisi della vita religiosa, in seguito alla rottura dell'unità ecclesiastica, sancisce l'inserimento di questi elementi all'interno di una concezione integralmente escatologico-apocalittica della storia.

La circolazione degli scritti di Jean de Roquetaillade non sembra in verità essere stata particolarmente vasta, – con la rilevante e significativa eccezione dell'area catalana, all'interno della quale le sue opere latine ed i relativi volgarizzamenti hanno avuto invece una notevole risonanza [4], – anche se gli studi più recenti sembrano indicare una recezione dei suoi schemi interpretativi della storia ecclesiastica più ampia di quanto sino ad ora ipotizzato [5].

Ad un misterioso compilatore, comunemente noto come il frate minore Telesforo da Cosenza, si deve in ogni caso la larga diffusione delle predizioni raccolte ed elaborate nelle opere di Jean de Roquetaillade ed una rilevante responsabilità nell'assicurare la grande fortuna del profetismo escatologico gioachimitico e pseudo-gioachimitico a partire dalla seconda metà del secolo XIV e sino agli inizi del secolo XVI [6].

1. *Lo scisma come criterio per la periodizzazione della storia ecclesiastica*

L'elemento più innovatore del *Libellus de causis, statu, cognitione ac fine praesentis schismatis et tribulationum futurarum* di Telesforo da Cosenza è costituito dalla stretta connessione interpretativa instaurata dall'autore tra la periodizzazione

[4] È necessario rifarsi ancora ai dati di J. BIGNAMI-ODIER, *Études*, cit., da integrare ora con l'apparato dell'edizione critica del *Liber secretorum eventuum*.

[5] Si veda ad esempio in questo stesso volume il contributo di A. PATSCHIOVSKY, *Eresie escatologiche tardomedievali nel 'regno teutonico'*, alle pp. 221-244.

[6] Giudizi importanti al proposito in R.E. LERNER, *Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought*, in «Traditio», XXXII, 1976, specie pp. 136-137.

della storia ecclesiastica in una sequenza di scismi successivi, il complesso delle attese escatologico-apocalittiche e la conseguente e necessaria riforma religiosa [7].

Questo scrittore, infatti, ebbe una notevole familiarità con la letteratura profetica dei secoli immediatamente precedenti, ma trasse la propria ispirazione soprattutto da un testo redatto negli anni compresi tra 1356 e 1365, e fondato a sua volta su un'opera che a partire dalla fine del secolo XIII circolava con la falsa attribuzione a Gioacchino da Fiore, l'*Oraculum Cyrilli cum Expositione Abbatis Joachim.* In esso un'idea-chiave percorreva i fogli dei manoscritti: la collera di Dio per la corruzione del clero e per i peccati del popolo cristiano si sarebbe manifestata per mezzo di una tremenda punizione, l'imminente scisma nella Chiesa, ed una volta frantumata l'unità ecclesiastica la storia del mondo si sarebbe avviata inesorabilmente verso la sua fine, senza poter evitare le terribili persecuzioni scatenate dall'Anticristo [8].

Anche se si tratta di un aspetto di notevole peso per la fortuna successiva dell'opera, non interessa tanto rimarcare che la redazione del *Libellus* di Telesforo da Cosenza in una fase ben precisa delle vicende dello scisma d'Occidente ne giustifica l'evidente inserzione all'interno di un filone profetico di

[7] Per una valutazione generale si vedano B. McGINN, *Visions of the End, Apocalyptic Traditions in the Middle Ages,* New York 1979, pp. 246-250 e 339-340; R. RUSCONI, *L'Attesa della fine,* cit., pp 171-184. Lo studio fondamentale al proposito resta E. DONCKEL, *Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesphorus von Cosenza, O.F.M. (1365-1386),* in «Archivum Franciscanum Historicum», XXVI, 1933, pp. 29-104 e 282-314: cfr. anche R. SPENCE, *Ms. Syracuse University Von Ranke 90 and the "Libellus" of Telesphorus von Cosenza,* in «Scriptorium», XXXIII, 1979, pp. 271-274 e Pl. 27. Un manoscritto sinora sfuggito agli studiosi, esemplato a Siviglia nel 1450, è rintracciabile tramite F. SANCHEZ CANTON, *Dibujos españoles,* I: *Siglos X-XV,* Madrid s.d., làm. LXXVI.

[8] Per manoscritti ed edizioni si veda M. REEVES, *The Influence of Prophecy,* cit., pp. 522-523, e *passim* per una valutazione dell'opera. Cfr. anche B. McGINN, *Visions of the End,* cit., pp. 187-328; dello stesso autore, *"Pastor Angelicus": Apocalyptic Myth and Political Hope in the Fourteenth Century,* in *Santi e santità nel secolo XIV,* Assisi 1989, pp. 219-251 (Atti del 15° Convegno della Società internazionale di Studi francescani).

matrice pseudo-gioachimitica favorevole alla corona di Francia (di cui appunto costituisce una sorta di compendio, basato in particolare sull'interpretazione data da Jean de Roquetaillade all'*Oraculum Cyrilli*). Più importante è invece rilevare che l'opera si struttura nella forma di un'esposizione della storia della Chiesa come successione di una serie di scismi ecclesiastici che precedono uno scisma finale. Soprattutto però a Telesforo da Cosenza, a quanto pare, si deve riconoscere di avere utilizzato per primo, almeno a chiare lettere, l'espressione *reformatio* per indicare il processo di purificazione della Chiesa negli ultimi tempi della storia, e questo senza suscitare particolari obiezioni, neppure da parte dei suoi più aspri contraddittori [9]. Al contrario, l'attesa di una riforma della Chiesa da collocare in un contesto escatologico-apocalittico era in sintonia con atteggiamenti assai diffusi all'interno degli ambienti ecclesiastici, come dimostra il fascino esercitato dallo schema storiografico del *Libellus* persino sul teologo tedesco Heinrich von Langenstein, il quale invece nel 1392 scrisse appositamente un *Tractatus contra quendam Eremitam de ultimis temporibus* per confutarne le predizioni di carattere profetico [10].

In effetti, nei decenni seguenti alla sua redazione lo scritto di Telesforo da Cosenza viene rigettato, quando ciò si verifica, unicamente in base al fatto che le sue previsioni non hanno trovato riscontro né nella cronologia degli avvenimenti successivi né nella realtà degli eventi storici. Non viene invece respinto il suo motivo ispiratore centrale, la periodizzazione della storia ecclesiastica come successione di rotture e di ri-

[9] L'importante osservazione risale a R.E. LERNER, *Refreshment of the Saints*, cit., p. 136.

[10] Cfr. R. RUSCONI, *L'attesa della fine*, cit., pp. 182-183. Solo un cenno in R.N. SWANSON, *Universities, Academies and the Great Schism*, Cambridge 1979, p. 21, il quale rimanda, a proposito dell'interessamento manifestato in precedenza dal teologo per il profetismo, a G. SOMMERFELDT, *Die Prophetien des hl. Hildegard von Bingen in einem Schreiben des Magister Heinrich von Langenstein (1381) und Langensteins Trostbrief über den Tod eines Bruders des Wormser Bischofs Eckard von Ders (um 1384)*, in «Historisches Jahrbuch», XXX, 1909, pp. 46-61.

composizioni nell'unità istituzionale della Chiesa. Appare indicativa da questo punto di vista la ripartizione della tradizione manoscritta del *libellus* sostanzialmente in due filoni, il primo dei quali ne conserva l'apparato illustrativo, in una certa misura essenziale per salvaguardarne l'originaria valenza profetica, mentre il secondo ne è del tutto privo, e si trova attestato soprattutto nelle raccolte miscellanee di scritti connessi con la disputa conciliare della prima metà del secolo XV [11].

Di una sostanziale attenuazione delle implicazioni sul piano della escatologia apocalittica di una periodizzazione della storia della Chiesa basata sul susseguirsi di scismi istituzionali costituisce un esempio particolarmente significativo un *Tractatus de schismate*, redatto negli anni '40 del secolo XV da un professore viennese, Thomas Ebendorfer [12], il cui interesse per la letteratura profetica è confermato da un altro trattato, sull'Anticristo, da lui stesso scritto [13]. La fonte principale della sua riflessione sullo scisma – dichiarata e contestata nello stesso tempo – è appunto, nel pieno della crisi conciliare, il *Libellus* di Telesforo da Cosenza, del quale viene recepito nella sostanza il metodo storiografico di ripartizione della storia ecclesiastica per scismi successivi, compiendo rispetto ad esso l'ulteriore passo di ridurre la storia della Chiesa ten-

[11] Così sembrerebbe emergere, in attesa di ulteriori specifiche indagini, dall'esame di alcuni dei manoscritti segnalati da E. DONCKEL, *Studien*, cit., pp. 34-39. Ma si veda come attestazione di un atteggiamento similare il caso del card. Martin de Zalba e delle profezie papali figurate (cfr. infra, nota 30).

[12] Per quanto segue ci si basa soprattutto su H. ZIMMERMANN, *Thomas Ebendorfers Schismentraktat*, in «Archiv für österreichische Geschichte», CXX, 1954, pp. 1-103; cfr. anche dello stesso, *Romkritik und Reform in Ebendorfers Papstchronik*, in *«Reformatio Ecclesiae». Beiträge zur kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirchen bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, hrsg. v. R. BÄUMER, Paderborn-München-Zürich 1980, pp. 169-180, e M. HÄUSLER, *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik*, Köln 1980, pp. 129-132.

[13] H. ZIMMERMANN, *Ebendorfers Antichristtraktat. Ein Beitrag zum Geschichtsdenken des Wiener Historikers*, in «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», LXXI, 1963, pp. 99-114.

denzialmente, se non addirittura di identificarla quasi esclusivamente con la storia papale. Non si trattava certo di una prospettiva in qualche misura eccentrica, solo che si tengano presenti gli orientamenti della contemporanea storiografia umanistica italiana, a cominciare, per fare un esempio, dal *Liber de vita Christi ac omnium Pontificum* di Bartolomeo Platina [14].

Non contraddice alle prospettive generali dell'opera di Thomas Ebendorfer la puntuale utilizzazione da parte sua del testo più caratteristico del profetismo papale negli ultimi secoli del Medioevo, i *Vaticinia de summis pontificibus*: in quel periodo, infatti, come appare ad esempio dal *De coniectura de ultimis diebus* di Niccolò da Cusa, si può davvero dire che non è «un'escatologia che suggerisce un'ecclesiologia, ma un'ecclesiologia che accoglie e sistema i dati dell'escatologismo tradizionale»[15]. Delle profezie papali figurate, attribuite tradizionalmente in quell'epoca a Gioacchino da Fiore, Thomas Ebendorfer trascrive solo i rispettivi testi e si limita a descrivere le illustrazioni ad essi corrispondenti, rifacendosi ad una serie più lunga, 'ricomposta' con ogni probabilità al tempo del concilio scismatico di Pisa, nel corso del quale, nel 1409, un terzo papa venne ad aggiungersi ai pontefici della 'obbedienza' romana e di quella avignonese – e la pseudoprofezia dei *vaticinia* in questa nuova forma aveva la funzione di strumento di propaganda a favore della legittimità del neo-eletto [16].

[14] Su questo si veda in particolare M. MIGLIO, *Tradizione storiografica e cultura umanistica nel "Liber de vita Christi ac omnium pontificum"*, in *Bartolomeo Sacchi il Platina (Piadena 1421 - Roma 1481)*, a cura di A. CAMPANA - P. MEDIOLI MASOTTI, Padova 1986, specie p. 74.

[15] O. CAPITANI, *Per il significato dell'attesa della nuova età in Niccolò da Cusa*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo* (Convegni di studi sulla spiritualità medievale, III), Todi 1962, pp. 197-216: La citazione è a p. 216. Ben poco aggiunge il recente esame del *De coniectura de ultimis diebus* da parte di D.D. SULLIVAN, *Apocalypse Tamed: Cusanus and Traditions of Late Medieval Prophecy*, in «Journal of Medieval History», IX, 1983, pp. 227-236.

[16] Per la circolazione dei *Vaticinia* in area germanica si veda soprattutto L. VON WILCKENS, *Die Prophetien über die Päpste in deutschen Handschriften*

Al punto terminale di questa evoluzione si può senz'altro collocare lo scrittore franco-borgognone Jean Lemaire de Belges, al quale si deve la composizione nel 1511 di un *Traité des schismes et des conciles de l'Église*, pubblicato a sostegno della politica di Luigi XII, re di Francia, nei confronti di papa Giulio II ed a favore della convocazione di un concilio ecumenico [17]: la sua lista degli scismi ecclesiastici, per quanto già presente, sia pure in maniera frammentaria, nel *Supplementum Chronicarum* del frate agostiniano Giacomo Filippo Foresti da Bergamo, gli deriva dal *Tractatus de revelatione beati Methodii*, stampato ad Augsburg nel 1496 da Wolfgang Aytinger [18]. Il poligrafo tedesco a sua volta l'aveva ricavata dal *Concordantia astronomie cum hystorica narratione* di Pierre d'Ailly, pubblicato nella medesima città appena sei anni prima: scritto in origine nel 1414, il trattato del teologo francese, notoriamente schierato su posizioni conciliaristiche, aveva dal canto suo attinto alla lista del *Libellus* di Telesforo da Cosenza, del quale aveva pertanto recepito, almeno nella sostanza, lo schema di periodizzazione della storia ecclesiastica [19].

zu Illustrationen aus der Pariser Handschrift Lat. 10834 und aus anderen Manuskripten der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, in «Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte», XXVIII, 1975, pp. 171-180, Abb. 180-204. Per la bibliografia più recente in materia si veda infra, nota 28.

[17] Per quanto segue si veda J. BRITNELL, *Jean Lemaire de Belges and his List of Schisms*, in «Durham University Journal», LXXIII, 1980-1981, pp. 53-58.

[18] Sul personaggio si vedano ancora M. REEVES, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 339-340 e 352-354; B. McGINN, *Visions of the End*, cit., pp. 271 e 344-345.

[19] Una sommaria rassegna delle sue posizioni è in L. PASCOE, *Pierre d'Ailly: Histoire, Schisme et Antéchrist*, in *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident* (Colloques internationaux du C.N.R.S., N° 586), Paris 1979, pp. 615-622; cfr. anche R.N. SWANSON, *Universities*, cit., p. 20. È ancora utile in ogni caso N. VALOIS, *Un ouvrage inédit de Pierre d'Ailly: le "De persecutionibus ecclesiae"*, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», LXV, 1904, pp. 557-574, per un'opera del 1418 in cui egli cerca di interpretare le predizioni dell'Apocalisse utilizzando computi astrologici: si vedano al proposito le osservazioni di K. PIMIAN, *Astrology as a Naturalistic Theology of History*, in *"Astrologi hallucinati". Stars and the End of the World in Luther's Time*, ed. by P. ZAMBELLI, Berlin - New York 1979, pp. 39-43. Dal canto

L'opera di Telesforo da Cosenza, dunque, era stata diffusa e conosciuta in ambienti geografici e culturali assai diversi tra loro, interessando rispettivamente un dotto teologo parigino, un poligrafo germanico ed un cronista italiano, ed era entrata anche tra le fonti di una raccolta enciclopedica di prediche latine diffusa a stampa in tutta Europa, il *Rosarium sermonum* del francescano osservante Bernardino Busti da Milano [20]. Nel suo percorso, però, il *Libellus* aveva subìto un indubbio processo di sterilizzazione delle proprie originarie potenzialità escatologiche, che appare ormai compiuto nelle pagine di un autore come Jean Lemaire de Belges, purtuttavia ben attento alla diffusione ed all'incidenza del profetismo durante i primi decenni del secolo XVI [21].

Certo è innegabile che la grande fortuna della letteratura escatologico-apocalittica e profetica prodotta negli ultimi secoli del Medioevo si protrae ben al di là di ogni e qualsiasi fatidica data a decorrere dalla quale si voglia far iniziare l'età moderna [22]. È però del pari necessario prendere atto di quanto la morfologia del profetismo e della letteratura escatologico-apocalittica sia destinata progressivamente, ma anche rapidamente, a modificarsi, nel contesto della crisi del profetismo post-savonaroliano, delle vicende e delle aspettative con-

suo T. Gregory, *Temps astrologique et temps chrétien*, in *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen Age, IIIe - XIIIe siècles* (Colloques internationaux du C.N.R.S., N° 604), Paris 1984, p. 566, osserva perspicuamente che nelle opere di Pierre d'Ailly «l'astrologie devient herméneutique de l'apocalypse chrétienne».

[20] Si veda ancora l'inadeguato studio di Lazáro De Aspurz, *La proximidad del fin del mundo en la predicación de Bernardino de' Busti*, in «Laurentianum», VII, 1966, pp. 496-502. Per la menzione esplicita di testi profetici dal pulpito da parte di predicatori popolari come il domenicano Valeriano da Soncino ed il francescano Roberto Caracciolo da Lecce, cfr. R. Rusconi, *"Ex quodam antiquissimo libello"*, cit., pp. 459-460.

[21] Cfr. J. Britnell, *Jean Lemaire de Belges and Prophecy*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLII, 1979, pp. 144-166.

[22] Si può vedere, a titolo di esempio, R. Rusconi, *Il collezionismo profetico in Italia alla fine del Medioevo ed agli inizi dell'età moderna (annotazioni a proposito di alcuni manoscritti italiani conservati nelle biblioteche parigine)*, in «Florensia», II, 1988, pp. 61-90.

nesse con l'apertura del V Concilio del Laterano nel 1512, e soprattutto della definitiva rottura dell'unità ecclesiastica in Occidente a partire dagli anni successivi al 1517.

È un processo che si svolge a livelli assai differenziati tra loro, e del quale si possono solo indicare talune linee di tendenza. Ne è singolarmente rappresentativa, ad esempio, la consapevole manipolazione di un testo profetico e visionario, che si diceva redatto durante il pontificato di Sisto IV dal suo confessore, il francescano iberico Joâo Meneses de Silva (morto il 10 agosto 1482), e tramandato nei manoscritti con la intitolazione di *Apochalypsis nova* del beato Amadeo: per interessamento e ad opera del cardinale spagnolo Bernardino Carvajal e di un teologo francescano originario della Bosnia, Giorgio Benigno Salviati, lo scritto venne rimaneggiato nei primissimi anni del '500 allo scopo di supportare la pretesa identificazione, dapprima del cardinale e poi del frate, con l'*Angelicus Pastor* il cui avvento vi sarebbe stato predetto all'incirca un quarto di secolo prima [23].

Di una sorta di aggiornamento delle previsioni, di fronte al verificarsi di avvenimenti nuovi, che ci si sforzava di ricondurre a schemi di interpretazione derivanti dagli orientamenti del profetismo negli ultimi secoli del Medioevo, sono indicative dal canto loro anche le vicende editoriali dell'*Opusculum de fine mundi* [24]. Attribuito al frate domenicano aragonese Vicent Ferrer – canonizzato nel 1455 indicando in lui un predicatore dell'Apocalisse – nelle prime edizioni del testo latino, comparse nell'area veneta già negli anni '70 del '400, ne apparve un volgarizzamento a stampa, la *Mirabile interpretatione di prophetie del fine del mondo, per santo Vincentio del Ordine di Predicatori*, pubblicato a Venezia nel 1527 ad ope-

[23] Su tutto questo si veda da ultimo, con esaustivo riferimento all'ampia bibliografia precedente, C. VASOLI, *Dall' "Apochalypsis nova" al "De harmonia mundi". Linee per una ricerca*, in *I Frati minori tra '400 e '500* (Atti del XII Convegno internazionale della S.I.S.F.), Assisi 1986, pp. 259-265, ristampato in *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, pp. 212-221.

[24] Cfr. R. RUSCONI, *Il collezionismo profetico*, cit., nota 27.

ra di un personaggio assai noto, Paolo Angelo [25]. Questi si preoccupò di chiosarne ampiamente il testo, servendosi di artifizi tipografici per dare maggiore risalto ai propri interventi, in modo tale da applicare in maniera puntuale le predizioni dell'opuscolo all'operato di Martin Lutero [26].

Su un piano del tutto diverso, di reciproca influenza tra escatologismo apocalittico ed esoterismo cristiano, un fenomeno culturale caratteristico degli inizi dell'età moderna, si pone invece il discorso di apertura al V Concilio del Laterano, pronunciato nel 1512 dal cardinale agostiniano Egidio da Viterbo [27].

2. *La progressiva de-escatologizzazione del profetismo papale e le prospettive interscambiabili del profetismo imperiale*

Ad un sostenitore italiano del terzo pontefice eletto – dopo quello di Roma e l'antipapa di Avignone – a Pisa nel 1409 da un concilio, il frate francescano Pietro da Candia (papa Alessandro V), viene fatta risalire l'attuale disposizione della serie delle trenta profezie papali figurate, più note con la denominazione latina di *Vaticinia de summis pontificibus*: ottenuta ricongiungendo le due serie precedenti di quindici predizioni ciascuna – formate da un'immagine sormontata da un motto e commentata in calce al foglio da una spiegazione ambiguamente oscura, ed elaborate in origine tra la fine del secolo XIII e la metà del secolo XIV –, invertendone però l'ordine, rispetto alle specifiche date di composizione, in modo tale da poter collocare alla fine della sequenza l'immagine dell'*Angelicus Pastor* [28].

[25] Sul personaggio si veda il contributo in corso di stampa di B. McGINN, *Paulus Angelus*, in *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. M. REEVES.

[26] Cfr. R. RUSCONI, *"Ex quodam antiquissimo libello"*, cit., pp. 467-468.

[27] Sul personaggio si veda ora il contributo di M. REEVES in corso di stampa in *Prophetic Rome*, cit., e la sua relazione al III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 17 - 21 settembre 1989).

[28] Per tutto questo si veda R. RUSCONI, *L'attesa della fine*, cit., pp. 47-57, e più ampiamente R.E. LERNER, *Ursprung, Verbreitung und Ausstrahlung*

È evidente la finalità propagandistica di questa nuova raccolta, decisamente ostile al papa di Avignone, dal momento che le predizioni in essa contenute, quale che ne fosse il tenore letterale, venivano applicate quasi senza eccezioni solo ai pontefici dell'obbedienza romana ed a quelli dell'obbedienza pisana. D'altra parte era stata soprattutto la crisi dei sostenitori di Benedetto XIII, causata dalla cosiddetta «sottrazione di obbedienza» da parte della monarchia francese nel 1398, a rimettere ulteriormente in auge una interpretazione in chiave escatologico-apocalittica delle vicende connesse con lo scisma ecclesiastico. In un primo momento, infatti, la seconda serie originaria dei *Vaticinia*, che terminava con l'immagine minacciosa del *draco magnus* apocalittico (Apc XII, 3-4), era stata rapidamente attualizzata per ricollegarne l'ultima figura al papa di Roma, Urbano VI [29].

Ben presto, dunque, i sostenitori del papa di Avignone si trovarono a combattere contro una utilizzazione delle profezie figurate ostile a Benedetto XIII (il cardinale iberico Pedro de Luna), per mezzo di una più breve serie indipendente di sole sei predizioni: tramite la sua facile identificazione con il papa del terzo vaticinio, su cui campeggia il motto «Luna autem feritur» (oppure «Luna auferatur»), al quale deve subentrare un *pastor bonus*, ne viene in effetti prevista l'imminente rovina. Ed un nuovo collegamento del *draco magnus* apocalittico delle profezie papali con lo scisma suscitato dall'elezione di Clemente VII dovette essere rintuzzato dai suoi sostenitori. Nelle proprie voluminose raccolte manoscritte il cardinale

der Papstprophetien des Mittelalters, in *Einführungsband zur Faksimileausgabe des Cod. Vat. Ross. 374 etc.*, Stuttgart 1985, pp. 11-75. Forse sono invece meno definitive le sue ipotesi nel recente *On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies: A Reconsideration*, in *Fälschungen im Mittelalter etc.*, Teil V: *Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen* (Monumenta Germaniae Historica. Schriften. Band 33), Hannover 1988, pp. 611-635.

[29] Oltre a R. Rusconi, *L'attesa della fine*, cit., pp. 54-55, si veda R.E. Lerner, *The Powers of Prophecy*, cit., pp. 93-101, per la raccolta profetica manoscritta del monaco Henry of Kirkestede, appartenente al monastero di Bury St Edmunds dal 1346 e morto dopo il 1378 (in particolare a p. 96).

avignonese Martin de Zalba (morto nel 1403), fece infatti trascrivere i quindici *Vaticinia* della serie più antica, privi però delle rispettive figure. Gli ultimi tre, che terminano con la profezia dell'avvento dell'Anticristo, caratterizzata dal motto: «Terribilis es, quis resistet tibi?», vengono da lui personalmente ricopiati al termine di un trattato sullo scisma del vescovo Bernard Alaman: da questi scritto nel febbraio 1399 per incarico del re di Francia, in effetti vi ricorre in maniera ossessiva l'immagine del *draco magnus* dell'Apocalisse, la cui figura mitica alla fine viene ad essere totalmente identificata con la realtà storica dello scisma ecclesiastico [30].

Ampiamente diffusi nelle biblioteche degli alti dignitari ecclesiastici, di principi e di signori nel periodo della crisi conciliare, durante la prima metà del secolo XV, in manoscritti riccamente illustrati di cui il raduno all'assemblea di Costanza aveva agevolato la circolazione per tutta Europa, i *Vaticinia de summis pontificibus* nella loro nuova redazione, collocando alla fine della sequenza di trenta illustrazioni le previsioni relative all'attesa di un «papa angelico» ed all'avvento di una *ecclesia spiritualis*, costituiscono senza dubbio uno strumento di interpretazione in chiave escatologica delle vicende della storia ecclesiastica, per di più con marcate caratteristiche filo-papali: è abbastanza conseguente, quindi, che il futuro in essi prefigurato a taluni, forse non del tutto ingenuamente, non dovesse apparire poi molto diverso dalla tanto auspicata *reformatio* della Chiesa.

Se le vicende dello scisma inducono anche alti prelati, per formazione e per mentalità non riluttanti a prestare fede ad un siffatto genere di predizioni, a fare riferimento ad un'interpretazione escatologico-apocalittica della storia presente e

[30] Per tutto questo si veda il documentato studio di H. MILLET, *Le cardinal Martin de Zalba (†1403) face aux prophéties du Grand Schisme d'Occident*, in *Parole inspirée et pouvoirs charismatiques*, in «Melanges de l'École Française de Rome. Moyen Age - Temps Modernes», XCVIII, 1986, pp. 265-293; cfr. della stessa, *L'impact de la prophétie sur les prélats pendant le Grand Schisme d'Occident*, in *Les textes prophétiques*, cit. (in corso di stampa).

futura della Chiesa, la crisi conciliare successiva alla ricomposizione della sua unità istituzionale sembra peraltro attenuare la valenza profetica dei *Vaticinia*, almeno nella loro recezione da parte dei contemporanei. Essi divengono, anzi, il prototipo di una letteratura di propaganda meramente politica, introdotta a Roma nel momento culminante della opposizione al pontificato di papa Paolo II [31]. Alle speranze connesse con l'elezione del suo successore, il francescano conventuale Francesco della Rovere da Savona (papa Sisto IV), ed al fervore profetico che caratterizzava il suo pontificato (1471-1484) – la cui manifestazione più originale sarebbe senza dubbio costituita dalla prima redazione dell' *Apochalypsis nova* – corrisponde invece il mancato aggiornamento cronologico nell'identificazione dei singoli papi nelle profezie figurate (ed anche nelle prime edizioni a stampa, apparse agli inizi del secolo XVI a supporto delle attese connesse con nuove elezioni papali, la determinazione dei pontefici corrispondente ai singoli vaticini si arresta al pontificato di Sisto IV) [32].

Per quanto riguarda infine il profetismo politico, ed in particolare quello che ha per proprio specifico contenuto una cosciente propaganda di matrice filo-imperiale, il suo orientamento fortemente nazionalistico ne rappresenta una componente imprescindibile, a tal punto che, in realtà, le sue predizioni risultano alla fine essere perfettamente interscambiabili anche se trasferite da un sovrano ad un altro sovrano [33].

[31] Si vedano i due manoscritti esaminati da P. GUERRINI, *Per l'interpretazione iconografica dei "Vaticinia" nell'Angelicano 1146 e nel Chigiano A.V.152*, in *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel '400*, a cura di M. MIGLIO, Città del Vaticano 1983, pp. 733-747 (Littera Antiqua, 3); della stessa, *Federico da Montefeltro e Sisto IV nei "Vaticinia" nell'Angelicano 1146 e nel Chigiano A.V.152*, in *Federico da Montefeltro. Lo stato, le arti, la cultura*, I: *La cultura*, a cura di G. CERBONI-BAIARDI-G. CHITTOLINI-P. FLORIANI, Roma 1985, pp. 131-135.

[32] Per queste osservazioni cfr. R. RUSCONI, *"Ex quodam antiquissimo libello"*, cit., pp. 459-463.

[33] Oltre agli studi di carattere più generale, soprattutto M. REEVES, *Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor*, in «Traditio», XVII, 1961, pp. 323-370 (*The Influence of Prophecy*, cit., pp. 293-392), si vedano

Esemplare da questo punto di vista è la fortuna della profezia filo-francese in lingua latina, che inizia con le parole *Carolus Caroli filius*, in origine elaborata nell'anno 1380 a favore delle pretese monarchiche di Carlo VI re di Francia [34], ed a distanza di quasi un secolo e mezzo con estrema disinvoltura riutilizzata, intorno al 1519, a favore del neo-eletto imperatore, Carlo V d'Absburgo: in pratica senza modificarne in alcun modo né il dettato letterale né tantomeno le previsioni in esso contenute, il testo venne rimesso in circolazione alterando semplicemente il patronimico dell'atteso imperatore degli ultimi tempi in *Carolus Philippi filius* [35].

All'interno del ruolo fondamentale che le attese escatologiche alla fine del Medioevo attribuiscono all'Imperatore degli ultimi tempi, il comportamento che le profezie assegnano ad un sovrano, si tratti vuoi dell'imperatore tedesco vuoi del re di Francia o di qualsiasi altra nazione, è in sostanza sempre identico: strumento provvidenziale della punizione divina nei confronti del clero corrotto, a lui compete di essere il promotore – anche con la forza – della restaurazione della Chiesa, malgrado in questo possa venire talvolta contrastato da un altro cattivo sovrano. Tra i suoi compiti escatologici rientrano inoltre la conduzione della crociata contro i musulmani, la riconquista di Gerusalemme da parte dei cristiani e la pro-

in particolare: per la Germania D. KURZE, *Nationale Regungen in der spätmittelalterlichen Prophetie*, in «Historische Zeitschrift», CCII, 1966, pp. 1-23 (cui si possono aggiungere G.R. SPOHN, *Eine deutsche Karl-Prophezeiung von 1519 in einem Kurpfälzischen Kopialbuch*, in «Archiv für Kulturgeschichte», LII, 1970, pp. 227-243, e R.E. LERNER, *Gamaleon*, in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, XIX, 1981, coll. 957-958); per l'Inghilterra E. HERRMANN, *Spätmittelalterliche Englische Pseudoprophetien*, in «Archiv für Kulturgeschichte», LVII, 1975, pp. 87-116, e C.D. ECKHARDT, *The "Prophetia Merlini" of Geoffrey of Monmouth. A Fifteenth-Century English Commentary* (Speculum Anniversary Monographs, 8), Cambridge (Mass.) 1982.

[34] Cfr. M. CHAUME, *Une prophétie relative à Charles VI*, in «Revue du Moyen Âge Latin», III, 1947, pp. 27-42; e per ulteriori indicazioni bibliografiche R. RUSCONI, *L'attesa della fine*, cit., pp. 183-184.

[35] Cfr. O. NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., p. 22; R. RUSCONI, *"Ex quodam antiquissimo libello"*, cit., p. 452.

mozione dell'unità del genere umano in seno alla Chiesa di Roma.

Anche se nei dettagli, che nella concreta realtà dei fatti si riferiscono spesso ad un contesto storico ben determinato, le previsioni del profetismo politico tardo-medievale presentano talune differenze certo non irrilevanti, nel complesso sono gli elementi comuni di carattere escatologico-apocalittico a prevalere: e al di sotto di un orizzonte, sullo sfondo del quale le *figurae dramatis* degli avvenimenti della fine dei tempi – il papa angelico, l'imperatore degli ultimi tempi, lo stesso Anticristo – sono diventate ormai solo personaggi di una affascinante mitologia, la profezia finisce con l'essere sostanzialmente ridotta, in maniera banale, da schema interpretativo globale della storia ad effimero strumento di propaganda.

È solo alla frontiera occidentale della cristianità con il mondo musulmano, nel Portogallo delle prime conquiste coloniali in Africa settentrionale agli inizi del secolo XV, e nella Spagna dell'espulsione dei mori da Granada e poi, soprattutto, della scoperta delle Indie occidentali, tra la fine del secolo XV e gli inizi del secolo XVI, che il profetismo politico di origine medievale si presenta ancora fervido e vitale, nell'attribuire ai sovrani iberici la missione escatologica di ricondurre all'unità della fede cristiana nella Chiesa di Roma l'intero genere umano [36].

[36] Per tutta questa tematica si vedano i recenti lavori, e la bibliografia precedente ivi ampiamente ricordata, di A. MILHOU, *De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques*, in *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, I, Paris 1981, pp. 25-47, e III, Paris 1983, pp. 11-54; dello stesso, *Le chauve-souris, le Nouveau David et le Roi Caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique)*, in «Mélanges de la Casa de Velazquez», XVIII, 1982, pp. 61-78. Per tutto questo rinvio in ogni caso all'introduzione ad una nuova edizione del *Libro de las profecías* di Cristoforo Colombo, cui sto attendendo da tempo.

3. *Ambivalenza dell'esegesi dell'Apocalisse: la «reformatio» come restaurazione religiosa e come anticamera del Giudizio finale*

L'urgenza degli avvenimenti connessi con lo scisma d'Occidente e con la crisi conciliare induce ecclesiastici e teologi, nell'arco di quasi un secolo, a fare ricorso all'escatologia per interpretare lo svolgersi degli eventi. A servizio delle prospettive politiche di imperatori e monarchi, sino ai primi decenni del '500, si utilizzano ampiamente testi pseudo-profetici a fini di propaganda. Anche gli "illitterati", per quanto si può comprendere dalle fonti che ce ne tramandano in maniera fondamentalmente attutita mentalità e credenze, non si sottraggono all'influenza del complesso delle attese escatologiche ed apocalittiche degli ultimi secoli del Medioevo. A prospettive in sostanza di carattere penitenziale, vale a dire a minacce pubblicamente agitate al fine di sollecitare la conversione dei fedeli peccatori, vengono però ricondotte tanto l'esegesi dell'Apocalisse giovannea quanto l'escatologia intesa come sistema di interpretazione della storia del mondo e della Chiesa.

Un esempio di questa riduzione in chiave etica del testo giovanneo è costituito dalla *Expositione in lingua volgare* dell'Apocalisse, che un teologo, il frate domenicano Federigo Renoldo da Venezia, tra 1393 e 1394 redige per incarico del signore di Padova, Federico 'Novello' da Carrara. Inserendosi nella linea della tradizionale esegesi domenicana dell'ultimo libro del Nuovo Testamento, che va dalla *postilla* di Hugues de Saint-Cher alla *expositio* di Alberto Magno, il suo commento si fonda sul metodo dell'anagogia, vale a dire di riferire i diversi brani del testo biblico al destino ultraterreno della istituzione ecclesiastica e dei fedeli cristiani. Con questo procedimento interpretativo la escatologia viene di conseguenza de-storicizzata e l'*Expositione* si risolve in uno scritto ascetico, di pietà e di edificazione [37]. La collocazione dell'*Apocalisse*

[37] Per tutto questo si veda R. RUSCONI, *L'attesa della fine*, cit., pp. 128-132. Per la fortuna della *Postilla* sull'Apocalisse di Niccolò da Lyra ed i suoi volgarizzamenti nell'area iberica cfr. il recente contributo di K. REIN-

giovannea al di fuori ed al di là della storia giustifica il successo editoriale di questo libro, ristampato almeno cinque volte tra 1469 circa e 1520 [38].

D'altro canto nella linea di una risoluzione della escatologia e dell'apocalittica in chiave penitenziale, delle minacce dell'imminente fine del mondo e del conseguente Giudizio Universale agitate unicamente per indurre a penitenza i fedeli cristiani, si dispongono anche i maggiori predicatori popolari europei, dall'ultimo '300 alla fine del '400: a cominciare dal domenicano aragonese Vicent Ferrer, un personaggio di rilievo internazionale che percorre in pratica l'intera Europa occidentale, prima di morire a Vannes nel 1419 [39], per passare poi al francescano osservante Bernardino da Siena, itinerante sino al 1444 in tutta l'Italia centro-settentrionale [40], per non menzionare infine altri predicatori, loro fedeli seguaci [41], ed i

HARDT, *Das Werk des Nicolaus von Lyra in mittelalterlichen Spanien*, in «Traditio», XLIII, 1987, pp. 321-358.

[38] Segnalate in A.J. SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books, 1465-1550: A Finding List* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CXCIV), Genève 1983, p. 94.

[39] Si vedano in sintesi R. RUSCONI, *L'attesa della fine*, cit., pp. 219-233, e B. McGINN, *Visions of the End*, cit., pp. 254-258 e 341-342. La bibliografia più recente è menzionata in P. FEIGE, *Ferrer, Vicent(e)*, in *Lexicon des Mittelalters*, IV, 1987, coll. 395-398.

[40] Si veda soprattutto R. RUSCONI, *Apocalittica ed escatologia nella predicazione di Bernardino da Siena*, in «Studi Medievali», 3s, XXII, 1981, pp. 85-125. Cfr. anche R. MANSELLI, *L'Apocalisse da Pietro di Giovanni Olivi a S. Bernardino da Siena*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano (Siena, 17-20 aprile 1980)*, a cura di D. MAFFEI-P. NARDI, Siena 1982, pp. 631-638.

[41] Per i seguaci di Bernardino ricordo in particolare: L. GATTO, *I temi escatologici nelle prediche di Roberto Caracciolo da Lecce*, in *L'attesa dell'età nuova*, cit., pp. 249-261; LAZÁRO DE ASPURZ, *La proximidad del fin del mundo*, cit.; R. DESSÌ, *Entre prédication et réception. Les thèmes eschatologiques dans les "reportationes" des sermons de Michele Carcano de Milan (Florence, 1461-1466)*, in *Les textes prophétiques*, cit. (in corso di stampa). Per il particolare caso del domenicano Gerolamo da Ferrara rimando alla recente messa a punto di G.C. GARFAGNINI, *Savonarola e la profezia: tra mito e storia*, in «Studi Medievali», 3s, XXIX, 1988, pp. 173-201. Per i seguaci di Vicent Ferrer cfr. R. RUSCONI, *Fonti e documenti su Manfredi da Vercelli*

"romiti" che sciamarono numerosi per la penisola italiana a partire dall'ultimo quarto del secolo XV [42].

A livello popolare, allora, l'escatologia si risolve piuttosto in visioni in cui appare incombente la punizione celeste per i misfatti dei cattivi cristiani – e spesso il castigo viene arrestato solo grazie alla intercessione della Vergine presso il Figlio, affinché conceda agli uomini il tempo necessario a fare penitenza dei propri peccati. Di questo genere è infatti il contenuto della visione del 1398 che il domenicano Vicent Ferrer racconterà alcuni anni dopo, nel 1412, in una sua lettera al papa di Avignone, Benedetto XIII [43], ed anche di un'altra visione coeva, avuta da Marie Robine e tramandata nel *Livre des révélations* redatto dal suo confessore [44]. Allo stesso modo, malgrado l'incombere della scadenza centenaria dell'anno 1400, e del suo coincidere con l'attesa della proclamazione di un nuovo giubileo ecclesiastico per quello stesso anno [45], al di

O.P. ed il suo movimento penitenziale, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XLVII, 1977, pp. 51-107, e *Note sulla predicazione di Manfredi da Vercelli O.P. ed il movimento penitenziale dei Terziari manfredini*, ibidem, XLVIII, 1978, pp. 93-135. Per la Francia si veda H. MARTIN, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge, 1350-1520*, Paris 1988, pp. 52-57.

[42] Cfr. A. VOLPATO, *La predicazione penitenziale-apocalittica nell'attività di due predicatori del 1473*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», LXXXII, 1970, pp. 114-128; B. NOBILE, *"Romiti" e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500*, in «Cristianesimo nella storia», V, 1984, pp. 303-340.

[43] Cfr. sopra, nota 39.

[44] Cfr. M. TOBIN, *Le "Livre des Révélations" de Marie Robine (†1399). Étude et édition*, in *Parole inspirée*, cit., pp. 229-264; e per il codice che l'ha tramandato M. TOBIN, *Un collection de textes prophétiques au XVe siècle: le manuscrit 520 de la Bibliothèque Municipale de Tours*, in *Les textes prophétiques*, cit. (in corso di stampa). Sulla concezione della *reformatio* in questi ambienti si veda la sintesi di A. VAUCHEZ, *Les pouvoirs informels dans l'Eglise aux derniers siècles du Moyen Âge: Visionnaires, prophètes et mystiques*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge - Temps Modernes», XCVI, 1984, pp. 281-293.

[45] Su questa problematica cfr. R. RUSCONI, *Millenarismo e centenarismo: tra due fuochi*, in *"Roma sancta". La città delle basiliche*, a cura di M. FAGIOLO-M.L. MADONNA, Roma 1985, pp. 3-9 (pubblicato anche in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia. Studi storico-antropologici», XXII, 1984-1985, pp. 51-64).

fuori di alcune frange marginali nessuna attesa escatologico-apocalittica interesserà in profondità il movimento penitenziale dei Bianchi del 1399: lo dimostrano in effetti le visioni della apparizione della Vergine, da cui viene fatta scaturire la devozione popolare, e che appunto si risolvono nella prospettiva di ottenere, con l'espiazione rituale delle proprie colpe, l'allontanamento nel tempo di una meritata punizione divina [46].

Ad un livello ancora diverso, il quale si può definire più laicale in una accezione vasta, che non popolare in senso stretto, si collocano i cicli illustrativi dell'Apocalisse giovannea, dai manoscritti degli ultimi secoli del Medioevo sino ad arrivare alla edizione a stampa con le incisioni di Albrecht Dürer, la *Apocalypsis cum figuris* pubblicata nel 1498 [47]. In effetti in questo genere di raffigurazioni si tramanda e si diffonde un apparato iconografico grazie al quale, nella più semplice delle ipotesi, ci si limita a sintetizzare, con l'ausilio di una immagine, il contenuto di una parte del libro biblico: nella maggior parte dei casi, invece, le illustrazioni dipendono strettamente dal commento che accompagna il testo scritturistico, quando addirittura non si verifichi la fattispecie che sia l'iconografia stessa ad assurgere ad un autonomo ruolo di compendio e di commento [48].

Se particolarmente studiata è stata la iconografia apocalittica

[46] Cfr. R. RUSCONI, *L'attesa della fine*, cit., pp. 204-218, e per tutto il movimento il volume in corso di stampa di D. BORNSTEIN, *The Bianchi of 1399: Popular Devotion and Orthodoxy in Late Medieval Italy* (Cornell University Press).

[47] Cfr. E. PANOFSKY, *Das Leben und die Kunst Albrechts Dürers* (1943), München 1977, specie pp. 68-80. Si veda anche G. BING, *The Apocalypse Block-Books and Their Manuscript Models*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», V, 1942, pp. 143-158.

[48] Particolarmente ampia l'informazione ragionata offerta da R. K. EMMERSON-S. LEWIS, *Census and Bibliography of Medieval Manuscrits Containing Apocalypse Illustrations, ca. 800-1500*, in «Traditio», XL, 1984, pp. 337-379; XLI, 1985, pp. 367-409; XLII, 1986, pp. 443-472.

Sull'iconografia dell'Apocalisse in generale si veda F. VAN DER MEER, *Apocalypse. Visions from the Book of Revelation*, London 1978.

in relazione al commento del Beato di Liébana, nei manoscritti soprattutto iberici dei secoli dal X al XIII [49], ed alla imponente tradizione delle Apocalissi anglo-normanne dei secoli XIII-XV [50], minore interesse hanno finora suscitato i cicli di illustrazioni eseguiti tra gli inizi del '400 e gli inizi del '500: i quali spesso non dipendono affatto dalla tradizione precedente e meritano di conseguenza di essere oggetto di una indagine appropriata [51].

In realtà anche la letteratura biblico-apocalittica, e di conseguenza le sue forme di circolazione e di illustrazione, si dispone nel corso del secolo XV secondo una prospettiva estremamente precisa, che trova la sua corrispondenza nell'orientamento penitenziale assunto dall'escatologia nella predicazione in volgare alle masse nel medesimo periodo: la minaccia dell'avvento della fine, e delle connesse tribolazioni ad opera dell'ultimo nemico, l'Anticristo, è cioè finalizzata a suscitare la conversione morale dei fedeli cristiani. Divenuto prevalente un approccio all'ultimo testo della Sacra Scrittura per il quale non è tanto il contenuto profetico, quanto il risvolto etico ad essere interessante, ne consegue una notevole enfasi, anche nell'iconografia eseguita per i manoscritti contenenti l'*Apocalisse* giovannea ed i commenti ad essa, posta sulla figura e sul ruolo dei predicatori.

Il progressivo sviluppo del ruolo assegnato ai predicatori nella iconografia dell'Apocalisse durante il corso del secolo XV si può seguire in maniera puntuale, ad esempio, in un manoscritto appartenuto alla biblioteca dei duchi di Savoia. Il duca Amedeo VIII – che il concilio di Basilea elesse poi papa

[49] Si vedano i dati complessivi forniti in *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*, I, Madrid 1978; II, Madrid 1980.

[50] Cfr. P. Klein, *Endzeiterwartung und Ritterideologie: Die Englischen Bilderapokalypsen der Frühgotik und MS Douce 180* (Codices Selecti, LXXXII*), Graz 1980.

[51] È appena il caso di avvertire che nel testo si esamineranno solo alcuni casi che, per quanto non scelti arbitrariamente, non debbono per questo essere ritenuti esaustivi di tutta la problematica in oggetto.

col nome di Felice V, opponendolo ad Eugenio IV – incaricò tra il 1428 ed il 1435 i miniatori Jean Bapteur e Perronet Lamy di illustrare riccamente un'Apocalisse latina, accompagnata da un commento usualmente attribuito a Berengaudo, monaco benedettino dell'abbazia di Ferrières alla metà del secolo IX [52]. Se da un lato è difficile connettere direttamente alle aspirazioni religiose e politiche di Amedeo d'Aosta l'iconografia del codice, dall'altro non vi è dubbio alcuno che proprio al commento di Berengaudo risalga la notevole enfasi conferita al ruolo della predicazione negli ultimi tempi della storia. Infatti, in corrispondenza ad esempio del passo di Apc IX, l-7, relativo all' «angelus fortis», nel commento si legge: «sed in diebus vocis septimi angeli, cum ceperit tuba canere, consummabitur misterium Dei sicut evangelizavit per servos suos prophetas», e nell'immagine soprastante, al riparo della gigantesca figura dell'angelo apocalittico, un predicatore (forse francescano) parla all'aperto dall'alto di un pulpito, enumerando i propri argomenti ad una folla seduta a semicerchio sul prato intorno a lui [53]. A sottolineare il carattere radicalmente escatologico di una predicazione all'apparenza del tutto ordinaria, in prima fila tra gli ascoltatori si nota la presenza di giudei e di saraceni, con indubbia e diretta allusione al tema della conversione escatologica alla fede cristiana di tutto il genere umano [54].

[52] Cfr. ancora i cenni sommari di A. ROMEO, *Berengaudo*, in *Enciclopedia Cattolica*, II, 1949, col. 1377, e di J. SCHMID, *Berengaudus*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, II, 1958, coll. 216-217, da rivedere alla luce delle osservazioni di G. LOBRICHON, *Une nouveauté: les gloses de la Bible*, in *Le Moyen Âge et la Bible*, sous la direction de P. RICHÉ - G. LOBRICHON (Bible de Tous les Temps, 4), p. 109.

[53] Riproduzione in facsimile a cura di C. GARDET, *L'Apocalypse figurée des ducs de Savoie (Ms. Escorial E. vitr. V)*, Annecy 1969 (e *Apocalipsis figurado de los ducques de Saboya*, Madrid 1981). Cfr. R.K. EMMERSON-S. LEWIS, *Census*, cit., p. 380, num. 57.

[54] Al fol. 15v. Per il rilievo conferito nell'escatologia alla presenza di ebrei e musulmani nella folla che assiste alle prediche nell'iconografia del secolo XV si veda R. RUSCONI, *Vicent Ferrer e Pedro de Luna: dall'iconografia di un predicatore tra due obbedienze*, in corso di stampa in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, XXV).

La rilevanza del ruolo della predicazione penitenziale nel suscitare la conversione dei peccatori in vista degli eventi finali è ancora più accentuata nelle miniature della seconda parte del manoscritto, eseguite da Jean Colombe per il duca Carlo I di Savoia nel 1482, dopo un intervallo di mezzo secolo. Si veda ad esempio il commento al passo di Apc XVIII, 4-11: «Per celum in hoc loco ecclesia designatur; vox de celo, vox est predicatorum de ecclesia procedentes. Sed quid dicit vox ista? Exite de illa, popule meus. Dominus per predicatores suadet electis suis ut exeant a Babylone, non corpore, sed mente»: nell'illustrazione corrispondente, un frate, dall'alto di un pulpito ligneo eretto all'aperto, sulla piazza di una città indaffarata, si rivolge alla vasta folla degli ascoltatori per convincerli ad entrare nella chiesa che si staglia alle sue spalle, e dove due religiosi ascoltano le confessioni dei peccatori [55].

A partire dagli ultimi decenni del secolo XIV si colloca però una vera e propria svolta nella considerazione del valore religioso dell'*Apocalisse*, come dimostra il fatto che nei manoscritti della *Vita Johannis*, una biografia agiografica al cui interno sovente viene trascritto integralmente lo stesso testo biblico, l'apostolo venga rappresentato mentre, in maniera del tutto anacronistica, parla dal pulpito alla folla dei non credenti: ad esempio in un manoscritto neerlandese risalente agli inizi del '400 [56] (né da questa iconografia si discosta dal canto suo la tavola coeva eseguita ad Amburgo nella bottega di Meister Bertram) [57].

[55] Madrid, Biblioteca del Monasterio del Escorial, Ms. E Vitr. V, fol. 38r; cfr. anche Apc XIV, 13, a fol. 29r; Apc XX, 16-12, al fol. 47r.

Per il rapporto tra predicazione in volgare ed ascolto della confessione dei fedeli in quest'epoca cfr. R. RUSCONI, *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. PRODI - P. JOHANEK (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 16), Bologna 1984, pp. 259-315.

[56] Paris, Bibliothèque Nationale, ms neerl. 3, riprodotto in F. VAN DER MEER, *Apocalypse*, cit., p. 202, tav. 137. Cfr. R.K. EMMERSON-S. LEWIS, *Census*, cit., p. 452, num. 136.

[57] Cfr. soprattutto C.M. KAUFFMANN, *An Altarpiece of the Apocalypse from Master Bertram's Workshop in Hamburg*, London 1968.

Più significative ancora appaiono, infine, le modalità di utilizzazione a livello popolare dell'immagine dell'Anticristo, il cui nome viene addirittura alterato in un manoscritto in versi tedeschi, proveniente da Innsbruck e ricopiato nel 1393 dal frate francescano Friedrich von Saarburg, che ci tramanda un poema sull'Anticristo con il titolo: *Von dem end Christ* [58]. Rielaborazione in sostanza di una fonte latina assai diffusa – verosimilmente il *Compendium theologicae veritatis* del frate domenicano Hugues Ripelin di Strasburgo [59] –, nella rubrica in volgare invece di *Antichristus*, alla lettera «colui che si oppone al Cristo», si è tradotta l'altra grafia, *Antechristus*, interpretandola come se potesse significare «colui che precede il Cristo». Ed in effetti *Endchrist* è il titolo di un volume chiroxilografico di poco posteriore (stampato cioè da matrici in legno sulle quali venivano eseguite a mano tanto l'incisione delle immagini che la trascrizione del testo) [60].

In effetti, a partire dal 1430 circa, all'inizio riprodotta in manoscritti illustrati e poi, in rapida successione, a stampa in forma di Block-Buch, ancor prima della invenzione dei caratteri mobili, con cui verrà diffusa per tutta la seconda metà del secolo XV ed agli inizi del secolo XVI, circola una *Vita Antichristi* a figure, in numerose versioni in lingua latina e nelle differenti lingue volgari [61].

[58] Wien, Oesterreichische Nationalbibliothek, Cod. 2885: cfr. *800. Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters*, Krems 1982, pp. 716-717, Nr. 17.11.

[59] Cfr. C.P. BURGER, *Endzeiterwartung im späten Mittelalter. Der Bildertext zum Antichrist und den Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht in der frühesten Druckausgabe*, in "*Der Antichrist" und "Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht". Kommentarband der ersten typographischen Ausgabe eines unbekannten Strassburger Druckers, um 1480*, Hamburg 1979, pp. 18-74.

[60] Si veda *Der Antichrist und die fünzehn Zeichen. Faksimile- Ausgabe des einzigen erhaltenen chiroxylographischen Blockbuches*, hrsg. v. H.TH. MUSPER, München 1970. Sulla duplice interpretazione del nome vedi anche R. K. EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*, Manchester 1981, p. 76.

[61] Per le edizioni in volgare italiano si vedano i testi elencati in A.J. SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books*, cit., p. 42 (e L.

Non si deve peraltro pensare che si trattasse di un banale libro per immagini: in talune edizioni, nella pagina iniziale e nelle tre pagine finali, lunghi testi spiegano in maniera esaustiva quale debba essere la corretta chiave di lettura dell'opuscolo illustrato. Vi si ritrova, in sostanza, una esortazione alla vigilanza nell'approssimarsi degli ultimi tempi, come si esprime il frontespizio di una stampa italiana del 1510, in questa forma: «Queste sono le auctoritate de li sacri doctori de lo advento de Christo benedecto al finale Judicio com el preambulo horibil e malitia de questo pessimo sedutore homo de Antechristo» [62].

Allora l'Anticristo diviene il protagonista assoluto, per quanto certamente negativo, di «questo singolare libretto di morale cristiana» [63], prima di assurgere a ben altro ruolo ed essere oggetto di identificazioni assai diverse nel corso della polemica antiromana del secolo XVI [64]. L'insistenza poi di questi opuscoli figurati, nell'ammonire alla vigilanza nei confronti degli *pseudopraedicatores*, seguaci e propagandisti dell'Anticristo medesimo, se da un lato contribuisce ulteriormente a conferire alla predicazione quattrocentesca uno statuto escatologico-apocalittico, dall'altro invece sottrae ad ogni tempo reale l'attesa della fine dei tempi e sancisce dunque a sua volta la risoluzione dell'escatologia in devozione ed in morale.

Conclusione

Quando si parla di attesa della fine dei tempi negli ultimi secoli del Medioevo è inevitabile riscontrare che ad essa corri-

DONATI, *La Vita dell'Anticristo*, in «La Bibliofilia», LXXVIII, 1976, pp. 37-65).

62 *Antichristus*. Mondovì, Vincenzo Berruerio, 12 aprile 1510 (cfr. M. BERSANO BEGEY-G. DONDI, *Le cinquecentine piemontesi*, II, Torino 1966, pp. 473-484, num. 1040). La citazione é tratta da L. DONATI, *La Vita dell'Anticristo*, cit., pp. 51-52.

63 L'espressione è di L. DONATI, *La Vita dell'Anticristo*, cit., p. 38.

64 Si vedano i cenni sommari di A. CHASTEL, *Il sacco di Roma. 1527*, Torino 1983, pp. 45-59.

spondano atteggiamenti ed orientamenti anche assai disparati. Nell'escatologia apocalittica, infatti, si riflette in primo luogo, a livello delle ideologie, la dinamica complessiva del corpo sociale. Un processo siffatto è evidente soprattutto nell'ambito del profetismo politico, la cui funzione essenziale ed originaria – di strumento propagandistico – è resa ancor più tangibile nelle forme concrete di manifestazione delle proprie finalità intrinseche.

All'interno della escatologia vera e propria, in particolare di quella parte della riflessione sullo sviluppo storico che più risente in maniera diretta della sua originaria matrice squisitamente apocalittica, non si dà invece attesa della fine dei tempi se non nella forma di articolazione di un pensiero fondamentalmente teologico. Ne consegue che la riflessione escatologico-apocalittica e l'attesa della fine dei tempi divengono un punto di riferimento per un'elaborazione concettuale e per una prassi sostanzialmente riformistiche all'interno degli ambienti ecclesiastici e di quelli dotti.

La minaccia delle tribolazioni che, senza possibilità di scampo per alcuno, inevitabilmente precederanno ed accompagneranno gli ultimi eventi della storia del mondo e della Chiesa viene invece utilizzata, nell'ambito tradizionale della pastorale ecclesiastica, unicamente per promuovere in maniera più incisiva la conversione morale e la pratica sacramentale dei fedeli cristiani.

Eresie escatologiche tardomedievali nel regno teutonico

di *Alexander Patschovsky*

Nelle considerazioni finali della sua opera fondamentale *Das kommende Reich des Friedens* Bernhard Töpfer riporta una frase del francescano Giovanni dalle Celle, che attorno al 1380 scriveva a proposito dei fraticelli impazienti nell'attesa di un mondo migliore e animati da spirito gioachimita: «Chostoro dichono che il mondo si dèe rinovellare, e io dicho che dèe rovinare» [1]. Da questa marcata contrapposizione fra un'attesa tradizionale del futuro avente come punto finale la fine del mondo, ed una di tipo millenaristico, orientata invece ad un rinnovamento del mondo, emergono due constatazioni di rilievo:

1. che gli annunciatori tardomedievali del sogno di un mondo migliore realizzabile già su questa terra consideravano lo scenario catastrofico del giudizio universale, costantemente presente anche ai loro occhi, come semplice stazione di passaggio lungo la via che porta all'evento veramente decisivo nell'atto ultimo della storia dell'umanità; inoltre

2. che quest'attesa per così dire secolarizzata della salvezza non era conciliabile con la dottrina della fede cristiana inaugurata da sant'Agostino, secondo cui questo mondo, da sempre comunque miserevole, sarebbe destinato necessariamente

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi

[1] B. TÖPFER, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 11), Bern 1964, p. 325, cit. da F. TOCCO, *L'eresia dei Fraticelli e una lettera inedita del beato Giovanni dalle Celle*, in F. TOCCO, *Studii Francescani*, Napoli 1909, p. 482. Nelle pagine seguenti le note saranno limitate solo alle indicazioni più utili al tema trattato.

a finire, e una speranza di salvezza ideale potrebbe essere riposta solo nell'al di là, non in questa vita terrena.

Erano dunque per questo eretici coloro che cercavano il paradiso già qui su questa terra? Era un'eresia escatologica l'idea di un regno di pace atteso per la fine dei tempi? Vedremo più avanti che questa fu l'opinione prevalente nella maggior parte dei casi, per lo meno nella forma in cui tale idea si presentò ai contemporanei. L'ambito geografico entro il quale circoscriveremo la nostra indagine sarà il «regno germanico», intendendo con ciò il *regnum teutonicum* nella sua accezione medievale. Il periodo storico considerato è il tardo Medioevo, per cui si ha già un dato oggettivo: non sembrano esservi state in epoche precedenti nel *regnum teutonicum* idee millenaristiche e, per essere più precisi, le prime idee di questo tipo si incontrano, per quanto ne so, solo a partire dal XIV e XV secolo (prescindendo naturalmente dall'atmosfera di ottimismo escatologico, peraltro ancora poco chiara, presente nel passaggio da un millennio all'altro) [2]. Ci chiederemo allora: di che genere di casi si trattò? Quale fu il grado di diffusione del fenomeno? Quale il suo peso storico? Dove erano le sue radici e quali furono le vie attraverso cui si diffuse? In altri termini, ci si deve accontentare di portare alla luce un contesto semplicemente fenomenologico e legato alla storia delle idee, oppure si possono identificare almeno determinati strati portatori di queste idee, o ancora, è possibile stabilire in base a spazio, tempo e cerchia di persone addirittura una sorta di *continuum* storico-politico in cui il millenarismo prese forma nel *regnum teutonicum* ?

I.

Inizieremo dunque con il chiederci di che genere di casi si trattò.

Ebbene, dal punto di vista quantitativo si trattò di un numero infinitamente limitato! Se si prescinde da opere quali la

[2] A questo proposito si vedano ora gli importanti e nuovi giudizi di J. FRIED, *L'attesa della fine dei tempi alla svolta del millennio*, qui pp. 37 ss.

Reformatio Sigismundi, dove l'attesa profetica dell'azione riformatrice ad opera di portatori di pace escatologici quali un Friedrich von Lantnewen o il *sacer pusillus* di cui si parla in 4 Esdra 16,53, rimase così indeterminata da non far neppure insorgere il sospetto di eresia [3], si possono rinvenire nel *regnum teutonicu!* tardo medievale quattro casi di millenarismo discretamente testimoniati, in cui si ritenne di dover ridurre al silenzio i relativi esponenti. Nel più noto e importante di questi casi va preso *cum grano salis* addirittura il termine "tedesco": mi riferisco ai Taboriti cechi, esponenti di una corrente millenaristico-avventistica estirpata nel 1421 e ruotante attorno a Martin Húska e Petrus Kániš. Negli altri tre casi [4] nemmeno i nomi dei protagonisti sono comunemente noti, e questo non va visto come prova di scarsità di pubblicità ma come indice della poca rilevanza dei casi stessi. Infatti, chi ha mai sentito parlare del francescano Friedrich von Braunschweig che nel 1392 a Spira venne condannato (chiaramente con la collaborazione di alcuni membri del corpo docente di Heidelberg) al carcere a vita a soli pane e acqua, perché considerato «apostata e eresiarca»? Oppure, chi conosce il laico Nikolaus von Buldesdorf, che lo stesso concilio di Basilea condannò e mandò al rogo nel 1446 ritenendolo «pseudo profeta e seduttore del popolo di Cristo, nonché eretico caparbio e irriducibile»? O infine la setta dei Wirsberghesi, il cui nome deriva dalla località di Wirsberg in Alta Franconia, luogo da cui proveniva un ramo della famiglia residente nei dintorni di Eger? Questo ramo aveva prodotto due fratelli, Livin e Janko, il primo dei quali, vassallo del «re degli eretici»

[3] Cfr. il testo dell'opera nell'edizione curata da H. KOLLER, in *MGH, Staatschriften des späteren Mittelalters*, 6, Stuttgart 1964, pp. 89, 326 ss., 332 ss., 342 s. Sul *sacer pusillus* si veda infine H. THOMAS, *Jeanne la Pucelle, das Basler Konzil und die 'Kleinen' der Reformatio Sigismundi*, in «Francia», 11, 1983, pp. 319-339, con l'ardita tesi secondo cui Giovanna d'Arco sarebbe stata per l'autore della *Reformatio Sigismundi* l'archetipo della sua idea del portatore di pace escatologico.

[4] In merito a questi si veda infine A. PATSCHOVSKY, *Chiliasmus und Reformation im ausgehenden Mittelalter*, in *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, hrsg. von M. KERNER (Wege der Forschung, 530), Darmstadt 1982, pp. 475-496.

boemo Giorgio di Podiebrad, fu condannato nel 1467 dal suo vescovo della diocesi di Ratisbona Heinrich von Absberg (1465–1492) alla prigione, dove morì solo poco tempo più tardi.

Non è dunque molto. Difficilmente si può pertanto parlare di una particolare diffusione del fenomeno, sebbene si possano contare un numero di casi più elevato di quelli qui ricordati ; rimane comunque il fatto che solo nel caso dei Taboriti e dei Wirsberghesi il luogo in cui avvenne la loro condanna indica anche la loro sfera d'azione.

Prima di essere arrestato Friedrich von Braunschweig insegnò a Weissenburg in Alsazia, e prima ancora a Hildesheim e «in altre città della Sassonia»; fra i suoi seguaci vi erano addirittura il decano della collegiata di san Guido di Spira e due vicari. Di questi non si conosce tuttavia nemmeno l'identità e l'intera vicenda ci è nota solo grazie a due testimonianze latine e ad un frammento riguardante lo svolgimento del suo processo [5]. Paragonato alla limitatezza regionale dell'attività di Friedrich von Braunschweig, Nikolaus von Buldesdorf [6] appariva come uno che aveva girato il mondo intero per quanto riguarda l'annuncio dei suoi insegnamenti; pare infatti che egli sia stato attivo in «Germania, Francia e Spagna» e abbia avuto in questi paesi numerosi sostenitori, prima di presentarsi al concilio di Basilea, esorcizzato da Dio e dai

[5] Il testo è consultabile al meglio in *Die Amtsbücher der Universität Heidelberg*, Reihe A: *Rektorbücher der Universität Heidelberg*, 1: *1386-1410*, hrsg. von J. MIETHKE, Heidelberg 1986, pp. 29 s. secondo il primo *Amtsbuch* della facoltà giuridica (Cod. Heid. 362, 1 = Univ.-Archiv Heidelberg I, 3, Nr. 1; d'ora in avanti A - 160/1); non vengono prese in considerazione le testimonianze contenute nel ms di Darmstadt 430 fol. 297r-v, né il testo tedesco frammentario contenuto in Cgm 574 fol. 96v della Bayerische Staatsbibliothek, München. Su Friedrich von Braunschweig si veda per il momento A. PATSCHOVSKY, *Chiliasmus*, cit., pp. 481 e 483, dove erroneamente – probabilmente per la gioia di Freud – dico che egli venne mandato al rogo.

[6] Su di lui cfr. A. PATSCHOVSKY, *Chiliasmus*, cit., dove alla nota 29 vengono date le informazioni relative alla tradizione del testo della sua sentenza di condanna, di cui sto curando l'edizione critica.

suoi santi, in particolare dal santo Emmeramo e dall'imperatore Enrico, per far sì che la sua missione irrompesse per così dire nel cuore della cristianità. Il suo intento non ebbe naturalmente successo: fu rinchiuso in carcere per lunghi anni, i suoi insegnamenti furono sottoposti al vaglio di una severa verifica, furono ritenuti estremamente sospetti, eretici e falsi, si cercò di ricondurre Nikolaus sulla via della fede giusta e quando questo tentativo fallì lo si processò cogliendo un momento propizio per la politica ecclesiastica allo scopo di dar prova a tutto il mondo della capacità di azione di cui disponeva ancora il concilio. Nemmeno il processo dinnanzi ad un tribunale così importante servì a dare pubblicità a Nikolaus e ai suoi insegnamenti: oltre al testo originale della sentenza di condanna ne sono state conservate tre copie. Del fatto fornisce informazioni più abbondanti un breve riassunto in tedesco contenuto nella *Bassler Chronik* di Christian Wurstisen, terminata e stampata naturalmente solo nel 1580. Nelle formule convenzionali di chiusura della sentenza di condanna si trovano richiami a formulazioni corrispondenti contenute nella sentenza di condanna che i padri conciliari di Costanza avevano pronunciato nei confronti di Johannes Hus. Questo è l'unico punto di riferimento riscontrabile fra i due casi. Johannes Hus e Nikolaus von Buldesdorf furono condannati con modalità analoghe da un'assemblea conciliare, ma fra i due casi c'è un abisso per quanto riguarda l'effetto scatenato. Questo vale del resto non solo per Nikolaus: anche al concilio ormai agonizzante di Basilea si potrà ascrivere il medesimo grado di importanza, o meglio la stessa irrilevanza, che si può attribuire al «pseudoprofeta ed eretico» che esso condannò.

La questione dell'efficacia dei Wirsberghesi si presenta solo in apparenza diversa [7]. Pare che essi si siano vantati del fatto di potersi opporre a qualsiasi principe, soprattutto al duca di

[7] Su di loro si veda soprattutto R. KESTENBERG–GLADSTEIN, *The «Third Reich». A fifteenth-century polemic against Joachimism, and its background*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 18, 1955, pp. 245-295; alla nota 117 del testo or ora ricordato si trovano indicazioni sulla let-

Baviera, e fra i loro sostenitori deve esserci stato addirittura un vescovo vero e proprio – forse quello di Gurk, se la mia interpretazione delle fonti documentarie qui particolarmente enigmatiche risulta essere corretta. Rimane comunque certa la notorietà del loro caso: ad essa provvidero essi stessi con lettere inviate all'università di Lipsia, di Erfurt e di Vienna, persino all'imperatore. Pare che a Erfurt ci si sia addirittura presi la briga di confutare per iscritto i loro insegnamenti in una sorta di *Quaestio quodlibetaria*, opera dell'erudito eremita agostiniano Johannes von Dorsten. Alla diffusione degli insegnamenti dei Wirsberghesi contribuì anche il legato pontificio Rudolf von Rüdesheim, la cui lettera monitoria indirizzata ai suoi colleghi di Ratisbona, in cui li invitava caldamente a intraprendere una qualche azione contro i fratelli di Wirsberg, sembra aver avuto grande circolazione. Si ha come l'impressione che egli stesso o almeno certe diramazioni della tradizione manoscritta abbiano mescolato quanto conoscevano sui Wirsberghesi con materiale di tutt'altro genere, cosicché presero a circolare a proposito di questa setta idee estremamente confuse, tanto che solo di una cosa i contemporanei parvero essere certi: del grande pericolo proveniente – così si riteneva – dai Wirsberghesi che miravano alla distruzione della Chiesa intera, sostenuti da «un gran numero di nobili e di gente comune, addirittura da intere città e regioni» [8]. Inutile risulta la ricerca di tracce di un effetto concreto immediato; lo scalpore sollevato dal legato pontificio appare come un prodotto del generale isterismo ussita, se non proprio espressione di pura propaganda contro il «re degli eretici» Podiebrad, nella cui sfera – e dove altrimenti? –

teratura meno recente e sulle fonti, conosciute e edite in misura assolutamente insufficiente. Personalmente sto lavorando alla loro riedizione critica e allo studio delle stesse; per ora cfr. il mio saggio *Die Wirsberger: Zeugen joachitischer Geisteswelt*, che uscirà negli Atti del III° Congresso internazionale di studi gioachimiti.

[8] «... et nobiles et ignobiles in magno numero, civitates insuper et terras multas in heresim duxerunt»: così nel ms di Trier, Stadtbibliothek 1207/505 fol. 43r, che si basa su materiali inviati da Rudolf von Rüdesheim all'abate del convento di St. Jakob presso Magonza.

avrebbero potuto prosperare simili intrighi di minaccia per la Chiesa.

Di efficacia storica parlerei solo nel caso dell'ala millenaristica dei Taboriti [9], evitando tuttavia anche qui di suscitare idee esagerate: quando la rivoluzione a Tabor divorò i suoi figli, essa uccise – come è stato tramandato – 75 delle circa 200 persone che avevano dovuto abbandonare Tabor [10]. Questo è molto, ma non si deve dare a questo fatto un peso eccessivo, poiché anche nelle lotte interne fra le varie correnti dei Taboriti non si trattava solo di questioni millenaristiche, come ci vuol fare credere il resoconto contemporaneo.

Il bilancio finale dell'efficacia delle idee e degli esponenti delle idee millenaristiche in rapporto a numero, tempo e spazio non potrà dunque che recitare come segue: complessivamente modesto! Nella sua manifestazione e nel suo significato storici il millenarismo rimane un fenomeno confuso e vago; le comparse sulla scena di profeti escatologici sono sporadiche e lungi dal rappresentare un *continuum* storico, le regioni toccate da questo fenomeno sono scarsamente individuabili se si prescinde dal caso unico della Boemia, e per quanto riguarda il grado di adesione ad esso – di cui taluni si scandalizzavano, altri invece si vantavano – spesso non si sa con certezza se per caso non si sia trattato semplicemente di dicerie gonfiate all'eccesso.

II.

L'immagine di questo fenomeno avulso da ogni contesto, isolato e sparso, muta non appena si prendano in esame gli inse-

[9] A questo riguardo H. KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley-Los Angeles 1967, pp. 310 ss. e la *Dějiny Tábora* curata da FRANTIŠEK ŠMAHEL, il cui primo volume, che arriva fino al 1421, è apparso nel 1988. Degno di attenzione è indubbiamente anche J. MACEK, *Tábor v husitském revolucním hnutí*, I, Praha 1956 [2]; II, 1955, qui soprattutto II, pp. 43 ss.

[10] LORENZ VON BREZOVÁ, *Historia Hussitica*, ed. J. Goll, (Fontes rerum Bohemicarum, 5), Praha 1893, pp. 475 s.

gnamenti e ci si chieda in quali strati sociali vadano ricercati i suoi esponenti e propagatori.

Anzitutto qualche accenno agli insegnamenti! Comincerò da Friedrich von Braunschweig, l'esempio più precoce: egli prediceva una fine del mondo imminente [11] e sosteneva che nel giro di quattro o al massimo quattro anni e mezzo avrebbe iniziato a predicare l'Anticristo, e che con la sua comparsa avrebbe avuto inizio secondo la dottrina tradizionale la fine del mondo. Meno tradizionale, anche se non frutto della inventiva di Friedrich, è l'idea del decorso drammaturgico della fase ultima della storia del mondo. La tradizione faceva infierire per un certo periodo l'Anticristo, più o meno frenato da forze come quella dell'ultimo imperatore o dei profeti risorti dell'Antico Testamento Elia e Enoch, dopo di che nell'istante del massimo trionfo anticristiano sarebbe venuta la catastrofe, richiamata dall'arcangelo Michele o dallo stesso Cristo e sfociante nel giudizio universale con la resurrezione dei morti e la redenzione della storia terrena attraverso l'inizio dell'eternità, per gli uni in cielo e per gli altri all'inferno [12].

Diversa è la concezione di Friedrich: egli distingue fra una prima e una seconda parusia di Cristo. Nella prima si assisterebbe all'eliminazione dell'Anticristo e ad una resurrezione parziale, precisamente alla resurrezione dei martiri e dei loro assassini, gli uni destinati alla gloria, gli altri al tormento; si imporrebbe così sulla terra un regno di pace millenario, governato dalla «legge dell'amore e della benevolenza, vale a dire dello Spirito Santo» [13]. Seguirebbe poi il secondo ritorno di Cristo con la resurrezione di tutta l'umanità e il giudizio universale finale.

Questo è quanto riguarda lo schema millenaristico escatologico di Friedrich, naturalmente già presente nell'Apocalisse di Giovanni [14], ma ripreso e rinnovato in età medievale per la

[11] Cfr. per quanto segue il testo indicato alla nota 5.

[12] È sufficiente qui il richiamo a R.K. EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages*, Washington 1981, pp. 74-107.

[13] «... lex caritatis et clemencie, hoc est: erit lex spiritus sancti».

[14] Apocalisse 20.

prima volta da Gioacchino da Fiore. È proprio a partire da quest'ultimo che si incontra ripetutamente l'idea di un interregno ideale su questa terra, collocato a metà fra il presente oscuro, evolventesi inesorabilmente verso la catastrofe, e lo stato di eternità al cospetto di Dio o del diavolo. Anche l'idea che quest'era sottostia alla legge dello Spirito Santo è da ricondurre a Gioacchino da Fiore, per il quale rappresenta addirittura – su questo non occorre che mi soffermi oltre – il perno della sua teologia della storia. Il progetto di Friedrich von Braunschweig si inserisce dunque in una tradizione che, se non può essere definita approvata dalla Chiesa, era comunque moneta corrente ai tempi di Friedrich.

Non altrettanto antica, ma anch'essa presente già prima di Friedrich, è l'idea che la nuova era del mondo – inaugurata dall'eliminazione dell'Anticristo –, migliore rispetto alla precedente, non debba, in quanto in realtà ancora tempo terreno, essere plasmata e causata per così dire dal Cristo stesso, il quale troneggia in ultimo assai lontano dagli eventi, alla destra di Dio in cielo, ma da una sorta di suo sostituto. A questa figura che funge da guida escatologica – secondo Friedrich una *humilis persona* dell'ordine francescano – spetterebbe per tutto il tempo millenario della nuova era l'autorità di papa e di imperatore. Friedrich definisce questa figura come *reparator*, «innovatore», e di questi egli si sentiva precursore – una specie di Giovanni Battista insomma.

Riguardo al termine *reparator*, usato qui per indicare la figura escatologica simile a quella del messia, esiste, per quanto ne so, solo un parallelo in cui, anche qui per la prima volta in età medievale, il millenarismo compare nel senso letterale del termine: si tratta dell'opera dello spirituale francescano Jean de Roquetaillade, che dal 1349 fino a circa il 1360 languì nel carcere di Avignone, e lì sotto gli occhi di papa e cardinali compose le sue opere profetiche poi ampiamente lette [15]; una sorte insolita, chiaramente determinata dal fatto che i suoi

[15] Cfr. J. BIGNAMIE-ODIER, *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*, Paris 1952, pp. 20-25.

carcerieri non sapevano bene come classificare la loro vittima: se come un pazzo, un eretico o, secondo quanto egli sosteneva di essere, come colui che non proprio nelle vesti di profeta, ma comunque «per inteligentiam prophetarum», annunciava le proprie idee [16].

Gli insegnamenti di Friedrich von Braunschweig vanno considerati dunque come riflesso dell'opera profetica del suo confratello Jean de Roquetaillade nel quale egli – senza dover ricorrere direttamente a Gioacchino da Fiore – poteva trovare del resto anche lo schema di una duplice parusia di Cristo e di un duplice giudizio, con un periodo di pace in mezzo; la scarsità di notizie contenute nel resoconto della condanna di Friedrich non consente di stabilire se egli abbia ricalcato nei minimi particolari gli insegnamenti di Jean, oppure se li abbia elaborati in maniera creativa. L'osservazione secondo cui l'influenza di Friedrich sui suoi seguaci ecclesiastici sarebbe stata tale che essi avrebbero cambiato e glossato in termini nuovi i loro testi biblici [17] potrà allora essere intesa anzitutto come applicazione del ruolo escatologico di Cristo al *reparator* quale nuovo messia, pari allo stesso Cristo. Nel caso in cui tale interpretazione si riveli corretta si avrebbe motivo ulteriore per ritenere Jean de Roquetaillade il modello ispiratore, dato che nel suo scritto *Vade mecum in tribulatione* interpretazioni di questo genere ricorrono abbondanti [18].

Forme analoghe di reinterpretazione delle affermazioni esca-

[16] Cfr. E. Brown, *Appendix ad Fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum ab Orthuino Gratio editum Coloniae A. D. MDXXXV*, London 1690, 494.

[17] «... in hiis heresibus plures clericos et laicos instruxit et eos docuit, ita quod crederent sibi magis et firmius quam canoni biblie et doctoribus sanctis ab ecclesia approbatis, in tantum, quod non suffecit eis in eorum dampnacionem hoc firmiter credere et tenere et alios docere, sed ad tantam mentis vesaniam pervenerunt, quod textum sacre biblie non solum abraserunt in pluribus passibus ut ab eo informati, sed eciam in totum deleverunt vel ipsum falsum dixerunt vel scripturam in marginibus apposuerunt ipsum textum ad eorum libitum trahentes».

[18] Cfr. ad esempio il *Vade mecum in tribulatione*, ed. E. Brown, *Appendix*, cit., pp. 500 s.

tologiche contenute nella Bibbia e tradizionalmente riferite a Cristo si trovano in maniera esplicita anche nei due altri casi, in cui si ritrova uno scenario escatologico abbastanza simile a quello ideato da Friedrich: ci riferiamo a Nikolaus von Buldesdorf e ai Wirsberghesi.

Nikolaus von Buldesdorf [19] era di indole più temeraria di Friedrich von Braunschweig. Era convinto di essere lui la guida escatologica che avrebbe portato alla nuova età del mondo ormai prossima; richiamandosi a Gioacchino da Fiore più che a Friedrich von Braunschweig, egli definì l'era che sarebbe arrivata come «septimum seculum hic in terra futurum», rientrante nel «terzo testamento», soggetta allo Spirito Santo, paragonata al *Liber vitae*, il *Libro della vita* dell'Apocalisse di Giovanni, in cui con maggiore perfezione sarebbero state rinnovate la legge, la vita e la croce di Cristo rispetto alla descrizione fatta dai quattro evangelisti [20]. Cristo infatti avrebbe solo posto i semi per il Vangelo, mentre a portarlo a compimento sarebbe stato un "pastore angelico" (*pastor angelicus*), lui stesso, Nikolaus von Buldesdorf. Sebbene fosse un semplice laico, Nikolaus deve aver scritto e diffuso una serie di opere prevalentemente esegetiche sulla figura di questo pastore angelico e sul suo compito escatologico; fra i titoli di queste ricordiamo qui i *Testimonia spiritus sancti in prophetiis*, interpretazioni del Padre Nostro, del Salterio, dell'Apocalisse e in generale di «altri libri dell'Antico e del Nuovo Testamento». Già dai titoli si ricava senza fatica – e questo è chiarito da una serie di citazioni o parafrasi – che gli sforzi esegetici di Nikolaus si rivolsero in prima linea a reinterpretare riferite al *pastor angelicus* tutte le affermazioni antico– e neotestamentarie riferite dalla teologia tradizionale a Cristo il Messia; il pastore angelico viene dunque descritto press'a poco come un *alter ego* di Cristo sulla terra, anche se dalla svariate definizio-

[19] Le citazioni che seguono si rifanno al testo dell'edizione da me curata, la quale si basa sulla tradizione dell'originale della sentenza nel ms Salamanca 10 fol. 107r-110v.

[20] «... liber vite, in quo renovabitur Christi lex et vita et crux perfectius quam quatuor evangeliste scripserant».

ni che di esso vengono date – «figlio di Dio, Dio egli stesso» («filius dei, ymo deus»), «figlio adottivo di Dio» («filius dei adoptivus») oppure, in parte in contrasto con quanto appena detto, «figlio naturale di Gesù Cristo» («filius naturalis Iesu Christi») –, non sempre risulta chiaro se nel suo ruolo di pastore angelico Nikolaus si sentisse più come rivale di Cristo o come suo compagno. Solo una cosa è chiara: obiettivo esplicito di Nikolaus era l'elaborazione sistematica e dettagliata dell'idea di un'età di pace, un tempo sabbatico, che in maniera peculiare riunisse in sé elementi della vita terrena con quelli di un'esistenza celeste nell'al di là, un tempo modellato sulla base del quadro delle idee del tempo e del mondo dopo il giudizio universale; prima o poi questo tempo sarebbe venuto e intanto l'età ideale su questa terra avrebbe dovuto formare una fase preparatoria con condizioni esistenziali assai analoghe.

Il modo in cui avrebbe dovuto configurarsi questa età di pace veniva recuperato dalla Bibbia, e precisamente dal Libro della Genesi. In altre parole ci si rifece semplicemente alla descrizione della vita nel paradiso prima del peccato originale. Conformemente a ciò le caratteristiche principali della nuova età sarebbero le seguenti: l'immortalità dell'uomo, lo stato di innocenza che consente vincoli matrimoniali come fra Adamo ed Eva, una vita senza tribolazioni. La descrizione della futura età di pace sulla terra non si spinge molto più in là.

La costruzione del modello dell'escatologia ideale alla fine della storia dell'umanità collegato allo schema trifase di Gioacchino da Fiore portava tuttavia, ben oltre la corrispondenza *pastor angelicus*/Cristo, ad un'ulteriore costruzione analogica: anche la storia della Chiesa doveva venir ricondotta alla sua origine, il che non significava alla Chiesa delle origini dei primi cristiani, bensì alla sinagoga ebraica [21]. Si tratta di

[21] «Candelabrum ecclesie reibit ad synagogam, et deus omnipotens transferet et movebit candelabrum ad Iudeos, quos ab inicio elegit. Ecclesia ex gentibus succumbet et convertetur retrorsum; et synagoga assumetur, et ecclesia relinquetur. Sicut sanctus Paulus dixit Judeis (*Actus 28,28*): 'Quia hoc salutare dei datum est gentibus, et hoc ipsi audient', sic angelicus pa-

un'affermazione assolutamente sorprendente se si pensa al processo di demonizzazione subentrato nell'immagine ebraica alla fine del Medioevo. Desidero riportare al riguardo ancora una sola frase: «Attraverso il *pastor angelicus*, che gli ebrei chiamano Messia, pur non conoscendolo, essi vengono [gli ebrei] liberati dalla prigionia, e a lui come ad essi verrà concesso il dominio su tutta la terra» [22]. Questo corrisponde abbastanza esattamente ad una determinata interpretazione della celebre promessa talmudica del Messia, secondo cui la differenza fra questo mondo e i giorni del Messia consisterebbe nello «stato di schiavitù rispetto al governo» [23], tradizionalmente intesa come cessazione della dominazione straniera sul popolo ebraico, ma anche come capovolgimento della situazione esistente [24].

Volendo ricercare le origini di una siffatta concezione ci si troverà rinviati per un verso alla tradizione corrente di una conversione degli ebrei alla fede cristiana alla fine dei tempi, il che spiega però solo il motivo per cui gli ebrei abbiano un posto nello scenario di una escatologia. La posizione di Nikolaus ci viene chiarita un po' meglio dalla teoria, attribuita anche a Friedrich von Braunschweig, di una restituzione degli ebrei *quoad temporalia* all'avvento della fine dei tempi [25] –

stor dicit ecclesie ex gentibus, quod presens salutare dei dabitur Iudeis, et hoc ipsi audient».

[22] «Per angelicum pastorem, quem Iudei Messiam appellant, sed non intelligunt, liberabuntur a captivitate dabiturque illi una cum ipsis regnum tocius mundi».

[23] Talmud babilonese, sinedrio 91 b.

[24] Questa promessa era un topos prediletto anche nella polemica cristiano-ebraica dell'età medievale; cfr. su ciò H.G. VON MUTIUS, *Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona. Nach dem Hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides* (Judentum und Umwelt 5), Frankfurt - Bern 1982, pp. 218 ss.

[25] *Rektorbücher Heidelberg* 1, 30: «... inciperet predicare Antichristus. Item hoc tempore restituerentur Iudei quoad temporalia, et Ierusalem ab eis reedificaretur». Questa è l'idea, a cui più si avvicina la concezione sviluppata da Jean de Roquetaillade nel suo *Liber secretorum eventuum* di un trasferimento a Gerusalemme della Chiesa di Cristo rinnovata e arricchita dagli ebrei convertiti. Devo ringraziare qui, per avermi concesso di usare parti

anche se Friedrich pensava al tempo dell'avvento dell'Anticristo (se l'interpretazione che di Friedrich hanno dato i suoi giudici è corretta), e questo andrebbe visto come segno dell'assurdità del mondo, non della sua idealità.

Ma al di là di tutto questo, per quanto il ruolo degli ebrei e della sinagoga del nuovo tempo ideale possa apparire costruito in termini sorprendenti, addirittura rivoluzionari per la mentalità medievale-cristiana, la domanda che ci si pone è quale sia il grado di originalità di questa concezione di Nikolaus. Infatti in questa stessa direzione si muove già un'osservazione contenuta nel libro di culto degli spirituali francescani che circolò in varie edizioni sotto il titolo *Super Hieremiam* a nome di Gioacchino da Fiore. Nella sua prima stesura, che dopo gli studi innovatori di Robert Moynihan si può attribuire con una certa probabilità ancora al tempo immediatamente successivo alla morte di Gioacchino, se non a lui stesso, in un passo in cui si parla del tempo sabbatico dopo la sesta età si legge [26]: «Ritengo che questa vita non sarà tanto un ritorno ai greci, bensì agli ebrei, affinché là, da dove la grazia iniziò il suo cammino, essa trovi anche la propria pro-

del testo di questo scritto, Robert Lerner, con il quale André Vauchez e i suoi collaboratori stanno preparando la prima edizione critica dell'opera.

[26] *Super Hieremiam*, c.31: «Puto ego quod vita ipsa adhuc non tam ad Grecos redeat quam ad Iudeos, ut, inde cepit gratia, inde et laudabilius prosequatur». La citazione è tratta dal testo contenuto nella dissertazione non ancora pubblicata di R. Moynihan, il quale mi ha concesso di riportarla in questa sede; si veda al riguardo R. MOYNIHAN, *Joachim of Fiore and the Early Franciscans: A Study of the Commentary 'Super Hieremiam'*, Diss. Phil., Yale 1988, p. 707; cfr. inoltre *ibidem*, p. 412. È auspicabile che sulla base della critica della tradizione già avviata Moynihan si occupi prima o poi anche dell'edizione di quest'opera fondamentale; per il momento le stampe più antiche dell'opera (Venezia 1516 e altre) non possono più venir impiegate senza ricorrere al lavoro di Moynihan – anche a prescindere totalmente dall'inaffidabilità del testo –, in quanto solo qui sono suddivisi i vari strati dell'opera nella loro probabile successione. Moynihan ha esposto i risultati principali del suo lavoro in *The Development of the 'Pseudo-Joachim' Commentary 'Super Hieremiam': New Manuscript Evidence*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge – temps modernes», 98, 1986, pp. 109-142.

secuzione in forma più alta». Senza dubbio è qui che va ricercato il punto di partenza dell'idea di Nikolaus von Buldesdorf di una riconduzione della storia salvifica alle sue origini ebraiche alla fine dei tempi [27].

Ciò non significa necessariamente che Nikolaus abbia letto il commento di Geremia e muovendo di lì abbia poi sviluppato le proprie idee. Riteniamo piuttosto di trovarci di fronte all'anello iniziale e a quello finale di una catena della tradizione ben più lunga, di cui non siamo ancora in grado di individuare gli anelli centrali. La ricerca si muove qui totalmente nel vago e ci potrebbe riservare ancora qualche sorpresa. Fin d'ora possiamo comunque supporre come anello di congiunzione il commento all'Apocalisse di Pietro di Giovanni Olivi, di cui a tutt'oggi non esiste ancora un'edizione. Che Nikolaus von Buldesdorf conoscesse questo testo – magari anche solo in modo frammentario – è provato da una curiosa coincidenza della sua sentenza di condanna con un passo di quest'opera. Si tratta dell'affermazione secondo cui, come nell'età sesta, dopo il rifiuto dell'ebraismo carnale e della precedente età ormai vecchia, subentrò un ordine nuovo, alla cui guida era Gesù Cristo con una legge, una vita e una croce nuove, così nell'età settima comparirà, dopo il rifiuto della Chiesa carnale di Cristo e dell'età precedente ormai invecchiata, un ordine nuovo guidato da una forza nuova, il pastore angelico, in cui verrebbero rinnovate la legge, la vita e la croce di Cristo [28] – questa affermazione deriva quasi alla let-

[27] Quanto costrittiva sia stata considerata da contemporanei malevoli la conclusione insita nella dottrina delle tre età di Gioacchino da Fiore, di una restituzione degli ebrei alla loro antica posizione, risulta dai cosiddetti *Excerpta* dell'*Evangelium aeternum* II, 7, hrsg. VON E. BENZ, in *Joachim-Studien*, II: *Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium Aeternum*, in «Zeitschrift fur Kirchengeschichte», 51, 1932, p 420: «Septimus [sc.: error], quod sicut filius operatur salutem populi Romani sive populi Latini, quia ipsum representat, sic spiritus sanctus operatur salutem populi Greci, quia ipsum representat; ac per hoc datur intelligi, quod pater salvum faciet populum Iudaicum, quia ipsum representat».

[28] «*Sicut in sexta* mundi *etate reiecto carnali iudaismo et vetustate prioris seculi* convaluit *novus* ordo cum novo duce *Iesu Christo cum nova lege vita et*

tera da Olivi [29]. Non furono i giudici di Nikolaus i primi a riconoscere il carattere eretico di questa affermazione, dato che essa figura già fra i primi passi dell'opera di Olivi incriminati nel 1319 da una commissione formata da otto teologi e che portarono nel 1326 alla condanna definitiva del commento all'Apocalisse di Olivi [30].

Non è comunque pensabile che solo per questa via indiretta (e cioè attraverso un questionario inquisitorio corrispondente) questa frase sia finita nella sentenza di condanna di Nikolaus [31]. Infatti nelle dottrine di Nikolaus non si trovano tracce di ulteriori frasi di Olivi condannate. L'intero vocabolario del terzo testamento, del *Liber vitae* etc. tradisce piuttosto l'influenza che su Nikolaus ebbero gli insegnamenti gioachimiti, e di questo la ricerca deve ancora occuparsi; si tratta di un compito alla cui soluzione io stesso mi auguro di poter portare un piccolo contributo. A tale scopo non è assolutamente indispensabile supporre una conoscenza diretta del commento all'Apocalisse di Olivi; sappiamo invece che nelle loro passeggiate gli spirituali francescani non si ricreavano solo con la lettura di libri relativamente voluminosi, uno dei quali era appunto la *Lectura in Apocalypsim* di Olivi, ma portavano con sé piccole raccolte di *excerpta*, risalenti al passato

cruce, sic in septima etate mundi *reïecta carnalium* Christianorum *ecclesia et vetustate prioris seculi* convalescet novus ordo cum novo duce, scilicet angelico pastore, in quo *renovabitur Christi lex et vita et crux*». Sono riportati in corsivo i passaggi che coincidono con il testo di Olivi.

[29] Il testo corrispondente viene riportato da M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, p. 198.

[30] Cfr. S. BALUZE-J. D. MANSI, *Miscellanea*, 2, Lucca 1761, p. 260a, art. 9; si veda inoltre *ibidem*, p. 272a. Approfondisce poi la questione E. PÁSZTOR, *Le polemiche sulla «Lectura super Apocalipsin» di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 70, 1958, pp. 365-424, soprattutto pp. 368 ss.

[31] È questa una considerazione, peraltro non priva di valide ragioni, che Robert Lerner fa in una lettera del 15 dicembre 1987. A questo punto vorrei ringraziare ancora, per una serie di indicazioni e di suggerimenti, Robert Lerner, che ha seguito questo saggio con vivo interesse.

a loro più vicino, in cui si trovavano le cose principali presumibilmente o realmente attribuibili ai grandi pensatori del passato [32]. Uno dei desiderata della ricerca è proprio quello di comprendere in maniera sistematica questo tipo di letteratura, che circolava per così dire clandestinamente fra gli spirituali francescani del XIV secolo.

La realizzazione di questo obiettivo ci consentirebbe certamente di fare un notevole passo in avanti nella conoscenza delle fonti relative al mondo escatologico di un Friedrich von Braunschweig e di un Nikolaus von Buldesdorf. Tutte le tracce di cui disponiamo rinviano infatti agli spirituali francescani e al loro mondo, quali portatori delle idee di un regno di pace qui sulla terra alla fine dei tempi; lo stesso Friedrich von Braunschweig era certamente un francescano [33] e Nikolaus von Buldesdorf fa intuire già solo con il collegamento del suo insegnamento al commento all'Apocalisse di Olivi quale fosse

[32] Di uno di questi libriccini si riferisce e si riportano citazioni ad esempio da materiali del processo tenutosi nel 1354 ad Avignone sotto la guida di Guillaume Court contro gli spirituali francescani Giovanni di Castiglione e Francesco d'Arquata. È mia intenzione dedicarmi assieme a Robert Lerner alla pubblicazione del materiale finora in gran parte inedito di questo processo. Il sopra citato passo dell'opera di Olivi si trova, fra l'altro, anche nel recentissimo *Breviloquium super concordia Novi et Veteris Testamenti: Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium*, ed. by H. LEE - M. REEVES - G. SILANO (Studies and Texts 88), Toronto 1989, pp. 223 ss. Ringrazio Robert Lerner anche per questa indicazione. Non voglio in questo momento pronunciarmi sul fatto se, come egli crede e come ci suggerisce una più stretta corrispondenza del testo dell'Olivi (rispetto a quello pubblicato da M. REEVES, *The Influence of Prophecy*, cit.), sia stato trovato con questo *Breviloquium* il modello più immediato del passo. Non disponiamo finora di un testo perfetto dell'Olivi e il *Breviloquium* costituisce probabilmente soltanto una delle testimonianze della tradizione di questo passo. Anche Ubertino da Casale, per esempio, ha citato questo passo, seppure in una versione molto distante dal nostro testo; cfr. anche il confronto in G.L. POTESTÀ, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano 1989, p. 91 nota 70.

[33] Ciò non è documentato espressamente; parla comunque chiaro il fatto che egli abbia dovuto accettare «cappa Minorum indutus et corda precinctus» pubblicamente la sua condanna al carcere perpetuo a pane e acqua dinnanzi al duomo di Spira.

la provenienza delle sue idee; anche fra i Wirsberghesi, dei quali verremo ad occuparci ora, vi erano dei francescani.

Dei due fratelli di Wirsberg [34], Livin, che morì nella prigione del vescovo di Ratisbona fra il 1467 e il 1469, era un laico, e lasciò moglie e figli. Di lui ci è pervenuta una serie di lettere [35] dalle quali si ricava come originariamente egli non avesse nulla a che fare con le eresie di cui venne ritenuto colpevole; si espose solo per proteggere il fratello Janko, il quale sembra essere stato la forza veramente trainante. La figura di quest'ultimo è enigmatica: non si sa né che fine fece – dopo il 1466 scompare semplicemente dalle fonti –, né si può dire con certezza al momento se fosse laico o religioso. Pare tuttavia certo che se anche non fu francescano, fu comunque in stretti rapporti con il convento dei francescani di Eger, che in quell'epoca ebbe a far fronte a disordini e attacchi – provenienti soprattutto dalla cerchia dei conventuali francescani – in seguito all'introduzione dell'osservanza. Nell'ambiente francescano di Eger Janko ricevette evidentemente stimoli spirituali che lo spinsero a comporre degli scritti che inviò al provinciale responsabile del convento di Eger a Freiberg i.S. per ottenerne la approvazione. Quest'ultimo espresse naturalmente un giudizio distruttivo in merito, minacciando Janko di intentargli un processo per eresia qualora egli avesse diffuso ulteriormente gli insegnamenti contenuti in quegli scritti [36].

Lo schema che sorregge questi scritti è sempre lo stesso [37], è

[34] Per quanto segue si veda in forma riassuntiva R. KESTENBERG - GLADSTEIN, *The «Third Reich»*, cit., pp. 256 s. Piú approfondita risulta l'analisi di O. SCHIFF, *Die Wirsberger. Ein Beitrag zur Geschichte der revolutionären Apokalyptik im 15. Jahrhundert*, in «Historische Vierteljahrschrift», 26, 1931, pp. 776-786. Su ciò d'ora innanzi A. PATSCHOVSKY, *Die Wirsberger*, cit.

[35] Una parte di queste fu resa nota da H. GRADL, *Die Irrlehre der Wirsperger*, in «Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen», 19, 1880, pp. 270-279

[36] Testo della lettera del 27 maggio 1466 per estratto *ibidem*, p. 272.

[37] Le due fonti principali per l'insegnamento dei Wirsberghesi: la lettera di Rudolf von Lavant al vescovo di Ratisbona Heinrich von Absberg così

quello che già conosciamo da Nikolaus von Buldesdorf e da Friedrich von Braunschweig: ci si troverebbe davanti all'avvento di un'età nuova, anche qui detta «terzo e ultimo testamento», evocata da un «figlio adottivo di Dio» («filius dei adoptivus») che qui non viene chiamato *reparator* o *pastor angelicus*, bensì «unctus salvatoris», «unto del salvatore», in chiara analogia con il «Christus domini» biblico, «unto del Signore». Anche per Janko, – come per le figure del *reparator* e del *pastor angelicus* – vengono rivendicati tutti gli attributi biblici comunemente riferiti a Gesù Cristo. Anche qui – come in Friedrich von Braunschweig – Cristo figura essere preceduto da un "Giovanni", quale appunto riteneva di essere il wirsberghese Janko (forma vezzeggiativa ceca per Giovanni). L' «unctus salvatoris» è – come il «pastor angelicus» di Nikolaus von Buldesdorf – il «buon pastore» del Vangelo di Giovanni, anch'egli governerà al posto dell'imperatore, ma non al posto del papa, in quanto quest'ultimo è per i Wirsberghesi nient'altro che l'Anticristo stesso, e il clero le sue *membra*. Di conseguenza i beni della salvezza impartiti da un siffatto clero – come ad esempio le indulgenze – sono privi di valore, le sanzioni ecclesiastiche quali la scomunica non sono vincolanti; ci si può attendere salvezza solo dal rapporto diretto Dio-uomo, in cui l'osservanza di forme esteriori – ad esempio delle forme liturgiche – viene sostituita da un sentimento interiore. Questo concetto si esprime ad esempio nell'invito a non pregare «vocaliter», «con la bocca», bensì «mentaliter», «con la mente» [38]. L'atteggiamento di ostilità nei confronti del clero si estende anche alla teologia; viene richiesta un'interpretazione letterale della Bibbia e l'opera dei glossatori, vale a dire dell'intera tradizione della Chiesa, è considerata

come la lista dei loro articoli di fede resa nota da quest'ultimo, possono essere consultate soprattutto nella *Chronik* di NIKOLAUS GLASSBERGER, in «Analecta Franciscana», 2, 1887, pp. 422-426.

[38] A questo riguardo W. HÜBENER, *«Oratio mentalis» und «Oratio vocalis» in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 29. August bis 3. September 1977 in Bonn*, hrsg. von J. P. BECKMANN u. a. (Miscellanea Mediaevalia, 13), Berlin-New York 1981, pp. 488-497.

espressione di ebbrezza. Eventuali problemi esegetici verranno risolti dall' «unctus salvatoris», il quale trasmetterà agli uomini la conoscenza in lui piena di Dio e dei misteri della Trinità.

Sorprende la frase in cui si sostiene che Dio avrebbe esortato l' «unctus salvatoris» a liberare lui, la divinità sofferente [39]. Dietro a questa frase sta l'idea che la storia del mondo incarni nella sua peccaminosità la croce della divinità così come essa è simboleggiata nella croce di Cristo, e che l' «unctus salvatoris» libererà Dio dalla sua croce con l'età nuova da lui evocata – un concetto questo di dimensioni e audacia notevoli, ma ormai non più del tutto nuovo nella seconda metà del XV secolo, in quanto espresso nella sostanza già un secolo e mezzo prima da colui che fu alla guida degli spirituali francescani della Francia meridionale, Pietro di Giovanni Olivi [40].

Con ciò dovrebbe essere chiarito il contesto spirituale in cui vanno inseriti gli insegnamenti dei Wirsberghesi. Risulterà chiaro però anche come il carattere di dispersione, di mancanza di correlazione nell'entrata in scena dei tre maestri di salvezza Friedrich von Braunschweig, Nikolaus von Buldesdorf e Janko di Wirsberg tragga in inganno: tutti e tre sono annunciatori non solo delle varianti di un'unica idea di fondo relativa alla fine dei tempi – il che, al di là di spazio e tempo li collocherebbe semplicemente nel medesimo contesto storico-spirituale [41] –, ma lasciano tutti supporre di essere le-

[39] Cfr. la lista di articoli edita da G. RITTER, *Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 43, 1924, pp. 158 s. da Vat.Pal.lat.870: «Nonus: quod sacratissima deitas propter peccata nostra gravissime paciatur et passa sit a principio mundi usque ad presens». Leggermente diversa risulta la versione in Clm 18930 fol. 84v: «Deitatem dicit pati. Deus eum invocat, ut liberet eum». Nikolaus GLASSBERGER, *Chronik*, cit.: «Quod Deus patiatur magnis passionibus et quotidie invocet hunc unctum, ut veniat et liberet eum de suis passionibus».

[40] Si veda E. BENZ, *Ecclesia Spiritualis*, Stuttgart 1934, pp. 256-332, soprattutto pp. 273 s., 285, 300 ss.

[41] In questo senso li colloca R. KESTENBER-GLADSTEIN, *The «Third Reich»*, cit., pp. 254 ss.

gati a un medesimo gruppo sociale, alla cui specifica letteratura dottrinale richiamano tratti caratteristici delle loro dottrine. Si può dunque postulare un flusso continuo del dibattito francescano-spirituale anche in Germania, al più tardi a partire dalla seconda metà del XIV secolo, ma probabilmente addirittura prima di questa data, i cui temi non contenevano solo critica del clero e riforma radicale della Chiesa, ma soprattutto anche l'elaborazione sempre più approfondita dell'idea scaturita da Gioacchino da Fiore e sviluppata poi da Pietro di Giovanni Olivi, di un regno di pace sulla terra alla fine dei tempi.

In questo contesto si inseriscono anche i Taboriti, nonostante talune differenze peraltro non irrilevanti. Il nesso di ordine ideologico risulta evidente [42]; il ramo millenaristico dei Taboriti riuniti attorno a Martin Húska espresse quasi negli stessi termini della sentenza di condanna di Nikolaus von Buldesdorf l'attesa di una duplice parusia di Cristo, di uno stato di pace paradisiaca che alla fine dei tempi seguirebbe la *prima resurrectio*, allorché gli uomini vivrebbero per sempre nello stato di innocenza adamitica, lontani dal peccato e senza paura della morte, si unirebbero in matrimonio e darebbero vita a nuove creature senza il senso del piacere proprio di chi si trova nel peccato, ma in compenso anche senza le doglie del parto [43].

La critica nei confronti della Chiesa e l'attesa apocalittica della fine dei tempi corrispondono allo schema tradizionale. Colpisce la concordanza fra i Wirsberghesi e i Taboriti nel-

[42] Questo è del resto accettato unanimemente dalla ricerca; cfr. ad esempio H. KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, cit., pp. 352 ss.; «Dějiny Tábora», 1, 1988, pp. 249 ss., oppure R. KESTENBERG-GLADSTEIN, *The «Third Reich»*, cit., *passim*.

[43] Fra le numerose fonti, naturalmente assai eterogenee nella loro espressività (per le quali rimando a J. MACEK, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, cit., I, p. 379 ss.) mi limito qui all'articolo dei Taboriti millenaristici riportato nella cronaca di LORENZ VON BŘEZOVÁ, *Historia Hussitica*, cit., pp. 413-424 (per altre forme, tradizioni e edizioni cfr. H. KAMINSKY, *Chiliasm and the Hussite Revolution*, in «Church History», 26, 1957, pp. 67 ss., nota 54).

l'assegnare al fenomeno sociale delle città – se pur con modalità diverse – un ruolo escatologico [44]. Inoltre, la stessa interpretazione estremamente letterale della Bibbia dei Wirsberghesi, risalente in ultima analisi a Wyclif e a Hus (sebbene rispetto a questi ultimi essi rifiutino ogni tradizione), si ritrova con la medesima impronta radicale anche nei Taboriti

Non va tuttavia trascurata la profonda diversità presente fra i due gruppi: nei Taboriti non si rinviene alcuna traccia dell'idea di una figura escatologica messianica in concorrenza con Gesù Cristo, né nelle vesti di *reparator*, di *pastor angelicus* o di *unctus salvatoris*. Ma l'elemento che più di ogni altro distingue i Taboriti dai profeti della fine dei tempi di impronta francescana è l'esagerato dinamismo, capace di trasformarsi talora in violenza. È nota la brutalità spietata con cui i Taboriti, ritenendosi «soldati di Dio», «boži bojovníci», uccisero i presunti nemici di Dio. Nulla di analogo si trova in Friedrich von Braunschweig né in Nikolaus von Buldesdorf, e i Wirsberghesi si dissociano addirittura espressamente dall'uso della violenza nell'opera escatologica di conversione [45].

Come si può definire allora la relazione esistente fra il ramo millenaristico dei Taboriti e la fede escatologica radicata nell'ambiente degli spirituali francescani? Va da sé che il diritto di primogenitura spirituale non può spettare ai Taboriti, sebbene vi siano qua e là sia nell'impianto dottrinale di Nikolaus von Buldesdorf che, ancor più, in quello dei Wirsberghesi,

[44] I Wirsberghesi (Clm 18930 fol. 84r): «Omnis nobilitas revertetur ad civitates»; i Taboriti (LORENZ VON BŘEZOVÁ, *Historia Hussitica*, cit., p. 414): «Item quod in toto christianismo hoc tempore ultionis quinque tantummodo civitates corporales remanebunt, ad quas fideles debent confugere et ibi salvari aliis omnibus ut Sodomis peremptis et subversis». Le "cinque città" (una della quali sarebbe la *civitas solis* escatologica e ben nota per i modelli di utopia anche dell'età moderna) sono naturalmente un'allusione a Isaia 19,18. Assai meno facile da interpretare è l'articolo di fede alquanto enigmatico dei Wirsberghesi.

[45] NIKOLAUS GLASSBERGER, *Chronik* , cit., p. 425 (in termini analoghi Clm 18930 fol. 84v): «Quod sequaces illius secte non debent contendere cum contradicentibus. Unde dicunt: Quicumque noluerit recipere fidem, dimittatur in suo errore».

alcuni elementi singoli che tradiscono l'impronta tipica del millenarismo taboritico dal quale potrebbero derivare [46]. Tuttavia, l'ideazione complessiva dell'avvento di un regno di pace alla fine dei tempi è talmente simile allo schema afferrabile a partire da Jean de Roquetaillade e Friedrich von Braunschweig [47], da non poter pensare che i Taboriti si siano costruiti autonomamente questo progetto sviluppando genuinamente il loro punto di partenza ecclesiastico-rivoluzionario [48]. Non sarebbe privo di ironia scoprire che gli

[46] A questo proposito anche R. KESTENBERG-GLADSTEIN, *The «Third Reich»*, cit., pp. 256 s.

[47] In questo contesto è interessante il fatto che il *Vade mecum in tribulatione* di Jean de Roquetaillade sia stato tradotto in ceco già alla fine del XIV secolo; cfr. J. MACEK, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, cit., I, p. 148, con riferimento a R. URBÁNEK, *K české pověsti královské, V. Česká proroctví a pověst královská*, in «Časopis společnosti přátel starožitností českých», 25, 1917, qui pp. 65-74, soprattutto p. 68. La popolarità di Rupescissa in Boemia è documentata anche da una profezia ceca sviluppatasi al più tardi verso la metà del XV secolo a proposito del suo nome: cfr. ms Třeboň (Wittingau), Staatsarchiv, A 7 fol. 286 (seconda metà del XV secolo, dalla proprietà del celebre umanista Ulrich Crux von Telč [Oldřich Kříž z Telče] edito da F. MENČÍK, *Česká proroctví. Příspěvek k dějinám prostonárodní literatury*, Videň, 1879, pp. 17-19; cfr. inoltre *ibidem*, p. 5 (sul ms cfr. la descrizione di J. WEBER, *Soupis rukopisů Státního archivu v Třeboni*, in *Soupis rukopisů v Třeboni a v Českém Krumlově*, Praha 1958, pp. 63-94, qui p. 93). La popolarità dell'opera suddetta in Boemia nel corso del XV secolo è documentata fra l'altro da glosse in margine sul risvolto interno del ms Praga, Metr.-Bibl. A 96; cfr. il catalogo di Ad. PATERA - Ant. PODLAHA, *Soupis rukopisů knihovny metropolitní kapitoly pražské*, Parte I, Praha 1910, p. 129. Cfr. anche M. REEVES, *The Influence of Prophecy*, cit., p. 371, che richiama l'attenzione su una profezia di Rupescissa pubblicata, sulla base di un manoscritto del monastero di Plass, da W. LAZIUS, *Fragmentum vaticinii cuiusdam ... Methodii ...*, Wien 1527, f. M^{v}. Lo studio su Jean de Roquetaillade e altre profezie gioachimite in Boemia, segnalato da R. KESTENBERG - GLADSTEIN, *The «Third Reich»*, cit., pp. 287 a nota 88, previsto per la «Slavonic and East European Review», non risulta essere apparso.

[48] Si potrebbe peraltro pensare comunque alla possibilità che esista un collegamento fra Matthias von Janov, le cui idee hanno fortemente influenzato l'ussitismo, e le idee millenaristiche del taboritismo. Si tratterebbe in questo caso naturalmente solo di una relazione assai indiretta, in quanto l'idea che Matthias von Janov aveva dell'Anticristo era assai diversa da quella che avevano i millenaristi di Tabor.

ordini mendicanti, perseguitati dagli Ussiti in generale e con particolare brutalità dai Taboriti, contribuirono con il loro atteggiamento spiritualistico-francescano a produrre la materia prima per l'elemento più radicale delle idee taboritiche [49]. Di fatto non mi pare di vedere tuttavia nell'ambito qui in esame altro strato portatore dell'idea del regno di pace se non nel mondo francescano, per cui si dovrà ammettere eventualmente il paradosso per cui furono le stesse vittime ad affilare sul piano spirituale le armi con le quali vennero poi materialmente uccise.

Concludendo: in sé e per sé le eresie escatologiche che si incontrano nel *regnum teutonicum* del tardo Medioevo sono fatti isolati e privi di particolare efficacia e rilevanza storica. Nel loro complesso tuttavia esse si rivelarono come elementi sparsi di un puzzle, associabile sul piano della storia dello spirito agli effetti della speculazione escatologica di Gioacchino da Fiore e soprattutto di Pietro di Giovanni Olivi, mentre dal punto di vista sociale è da collocare nell'ambiente degli spirituali francescani. Visto in questa prospettiva ciò che si presumeva essere un fatto isolato va considerato frammento di un contesto ben più ampio, come parte di una corrente religiosa, nata nell'ordine francescano, spiritualmente vicina a Gioacchino da Fiore e Pietro di Giovanni Olivi, e carica di un inquieto desiderio nostalgico di declino, tramutantesi talora in fanatismo, un declino che avrebbe dovuto rappresentare il passaggio ad un mondo migliore.

[49] R. E. Lerner, *The Heresy of the free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley - Los Angeles 1972, pp. 119 ss., dimostra in modo convincente che la provenienza delle idee chiliastiche dei Taboriti radicali – screditati come «Piccardi» e «Adamiti» – non va cercata né nell'ambiente dell'eresia del libero spirito né in Piccardia.

Umanesimo ed escatologia

di *Cesare Vasoli*

1.

L'argomento di questa relazione ha precedenti assai illustri; né occorrerà ricordare come esso sia stato al centro della celebre *querelle* storiografica iniziata, oltre un secolo fa, intorno al capolavoro del Burckhardt e continuata poi, così a lungo, almeno per tutta la prima metà del nostro secolo. Sono, infatti, ben noti i prodromi di quella discussione, affidati ad alcuni sintomatici saggi del Renan [1] e, poi, al fortunato libro del Thode [2], concordi nel rivendicare a Francesco d'Assisi ed al francescanesimo (ma anche a Gioacchino da Fiore) un ruolo storico determinante, alle origini della *renovatio* spirituale, artistica e letteraria del Rinascimento italiano. Sta per scadere il centenario di un'opera che ebbe essa pure una sua lunga e significativa fortuna, *L'Italie mystique* di Émile Gebhart [3], così debitrice dell'insegnamento del Renan, ma anche prodotto tipico di un momento di profonda trasformazione della ricerca storiografica francese, tra la crisi ormai irreversibile dei "modelli" positivistici, le polemiche intorno alla controversa eredità del Michelet e dello stesso Renan, l'emergere di

[1] Il saggio del Renan su Gioacchino da Fiore fu pubblicato, nel 1866, nella «Revue des Deux Mondes» e, quindi, nella raccolta: E. RENAN, *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris 1884, pp. 217-322. Nello stesso volume fu pure raccolto il saggio su Francesco d'Assisi (pp. 323-351), dove il santo è presentato come «il solo cristiano perfetto... dopo Gesù», l'unico uomo del medioevo non contaminato dalla «lebbra scolastica», e, addirittura «il padre dell'arte italiana».

[2] H. THODE, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin 1885.

[3] É. GEBHART, *L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance religieuse au Moyen Age*, Paris 1890. Mi servo però della edizione (1923).

una crescente attenzione per le vicende della storia religiosa, i primi annunzi del "modernismo" e la ripresa di contrasti ideologici e politici sempre più intensi. Come il Gebhart, nel tracciare a grandi linee la storia religiosa italiana da Pier Damiani al Contarini e a Michelangelo [4] (e, dunque, attraverso gran parte dell'età umanistica e rinascimentale) avesse delineato una sorta d'itinerario assai "drammatico" che si apriva con Arnaldo da Brescia e Gioacchino da Fiore, ma aveva i suoi massimi protagonisti in Francesco e nei suoi seguaci 'spirituali', entusiasti interpreti dei *vaticinia* del monaco calabrese, è cosa a tutti notissima. È vero che lo storico francese, erede anche in questo degli studi del Renan, aveva pure dato un forte risalto anche alla continuità di una tradizione razionalistica, tipica di quella "civiltà ghibellina" italiana, così ricca di tradizioni filosofiche "radicali" e altrettanto decisa nel rivendicare i diritti e i poteri della ragione [5]. Nondimeno, al centro della sua avventurosa ricostruzione storica, egli aveva posto la personalità di Dante [6], erede del messaggio francescano, seguace della «pura religione del cuore», e, tuttavia, ben disposto a conciliare la sua esaltazione di Gioacchino con la celebrazione paradisiaca di Sigieri di Brabante e a combattere a viso aperto contro la degenerazione della Chiesa, e della gerarchia del suo tempo, nella speranza di una *renovatio* spirituale integrale, nutrita di attese profetiche [7].

È, in ogni caso, difficile separare la brillante operetta del Gebhart da un'altra concezione storiografica che può oggi apparirci ugualmente lontana in molti suoi aspetti, ma che, pure, è stata e, in certo senso, resta ancora il presupposto di

[4] Cfr., in particolare, É. GEBHART, *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en Italie depuis la fin du XIIe siècle jusqu'au Concile de Trente*, Paris 1884.

[5] Cfr. *L'Italie mystique*, ed. cit., pp. 139-182.

[6] *Ibidem*, pp. 293-331.

[7] Per alcune indicazioni sull'atteggiamento storiografico del Gebhart ed i suoi rapporti con la cultura del tempo, mi permetto di rinviare alla mia Introduzione alla recente ristampa della versione italiana di *L'Italie mystique*: É. GEBHART, *L'Italia mistica. Storia del rinascimento religioso nel Medioevo*, Roma-Bari 1983 [3], pp. V-XLII

molte indagini sul millenarismo e le presenze profetiche nella civiltà umanistica: quella elaborata da Konrad Burdach [8] e dai suoi discepoli (primo tra tutti il Piur), nel corso di un'amplissima ricerca, nata anche essa sulla fine del secolo passato e continuata, con straordinaria tenacia, sino alla vigilia della Seconda guerra mondiale. Le sue linee generali non richiedono certo di essere presentate, in modo troppo particolare, a specialisti dei nostri studi. Mi limiterò, perciò, soltanto a dire che, accentuando fortemente la presenza di temi millenaristici nelle idee e negli atteggiamenti di Cola di Rienzo e attribuendo un valore centrale all'incontro spirituale tra il tribuno romano e Francesco Petrarca, il grande storico e germanista risaliva, sulle orme dello Hildebrand [9], alle più lontane origini dello stesso concetto di *renascentia* per individuarle «nel mondo della fantasia... del mito, delle concezioni religiose», nella «palingensi» propria dei «misteri» della Grecia primitiva, «nel mondo ideale paolino e giovanneo» e, quindi, nella storia delle tradizioni millenaristiche e delle idee politico-religiose proprie della civiltà medievale [10]. L'identificazio-

[8] Anche per le osservazioni più generali sulla particolare problematica di Burdach, mi permetto di rinviare a quanto ho scritto nella Introduzione alla recente ristampa della versione italiana di K. BURDACH, *Reformation-Renaissance-Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, Berlin 1918: K. BURDACH, *Riforma-Rinascimento-Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne*, Firenze 1986 [2], pp. V-LXIV. Cito il testo tedesco della II ed., Berlin-Leipzig 1926.

[9] Cfr. principalmente: K. BURDACH, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit*, voll. 2 (Vom Mittelalter zu Reformation, Bd. II 1), Berlin 1913-1928, ma si vedano anche: K. BURDACH-P. PIUR, *Briefwechsel des Cola di Rienzo. Lesenarten und Anmerkungen* (Vom Mittelalter zu Reformation, Bd II. 3), Berlin 1912; *Kritische Darstellungen der Quellen zur Geschichte Rienzos* (Vom Mittelalter zu Reformation, Bd. II 2), Berlin 1928; *Urkundliche Quellen zur Geschichte des Cola di Rienzo* (Vom Mittelalter zu Reformation, Bd. II 3), Berlin 1912. Per il saggio dello Hildebrand, cfr. R. HILDEBRAND, *Zur sogenannten Renaissance*, in «Zeitschrift für den deutschen Unterricht», VI, 1892, pp. 377 ss., poi in *Beiträge zum deutschen Unterricht*, Leipzig 1897. Ma v. anche P. PIUR, *Cola di Rienzo, Darstellung seines Leben und seines Geist*, Wien 1931.

[10] Cfr. *Reformation*, cit., pp. 5 ss.

ne della «rinascita» con la ripresa della cultura classica e la restaurazione dell'antica *paideia* e di una più vera e perfetta *humanitas* venivano così a coincidere con la stessa area espressiva del concetto di *reformatio* che, per gran parte dei secoli medievali, aveva indicato l'attesa di un profondo rinnovamento cristiano e dell'avvento di un'età nuova, sotto il regno dello spirito e della "libertà" evangelica. Ma il Burdach aveva pure sottolineato il trapasso di quelle parole e immagini dalla sfera religiosa a quella etica (e politica) per cui il concetto di "rinascenza" assumeva subito il significato di un rinnovamento generale dell'uomo e della sua vita spirituale, generatore, a sua volta, dell'umanesimo quale movimento culturale inteso essenzialmente a realizzarlo. Sicché, se a fondamento delle due immagini di *renascentia* e *reformatio* stava un comune «mistico concetto» del «rinascere», del venir «ricreato», ugualmente presente, sia «nell'antica liturgia pagana», sia nella «liturgia sacramentale cristiana», era necessario risalire alle concezioni millenaristiche e profetiche tardomedievali, al francescanesimo «spirituale» ed al gioacchimismo, e, ancora, a Dante e Petrarca, come massime espressioni di un moto spirituale destinato a sfociare, da un lato, nell'umanesimo rinascimentale, e dall'altro, nella Riforma. O meglio: secondo questa prospettiva storiografica, così preoccupata di individuare il movente comune dei due eventi culturali determinanti per la nascita del mondo moderno , il Rinascimento e la Riforma, si trattava di comprendere finalmente la storia interna di una duplice "riforma": quella della spiritualità cristiana in crisi (attraverso il ritorno alle fonti della *sapientia* classica ed alla tradizione etica e politica romana, inteso , però, come momento di una ben più profonda *renovatio*) e quella della stessa tradizione classica, rivissuta da un'intensa ispirazione evangelica e proiettata verso il rinnovamento della Cristianità, al di là di ogni presente corruzione e decadenza, nella stretta connessione tra la rivendicazione della *renascentia* evangelica e il sorgere di nuove istituzioni religiose ben radicate nelle nascenti coscienze nazionali.

Si potrebbe discutere a lungo di questa concezione, delle sue radici ideologiche e dei suoi propositi, nonché del suo evidente nesso con un'età di forti passioni nazionali, tra la for-

mazione del II Reich germanico e la sua drammatica crisi, dopo la Prima guerra mondiale. E si potrebbe altresì chiedersi se l'eccezionale fatica storiografica del Burdach conservi ancora una sua efficacia per la ricerca attuale, o se non sia da considerare piuttosto come un documento, sia pure memorabile, di una particolare stagione della storiografia tedesca ed europea, legata a metodi ormai obsoleti e ad una idea dell'indagine storica tramontata. Certo, settant'anni di studi e di discussioni hanno ormai profondamente mutato il panorama delineato dalle opere più note dello storico e dei suoi discepoli e affidato alla grande impresa collettiva di *Vom Mittelalter zu Reformation* [11], così come ne hanno dissolto alcuni presupposti essenziali, revocato in dubbio molti risultati determinanti e posta in discussione la stessa interpretazione dell'umanesimo. Non meno datata e legata a problemi storici contemporanei, vissuti dal Burdach con sincera passione, ma con altrettanto rigore e libertà intellettuale, appare oggi la forte coloritura "nazionale" e religiosa imposta ai temi della *renascentia* e *renovatio*, secondo una lettura che non tiene molto conto del variare delle generazioni e degli ambienti intellettuali e dei loro diversi propositi e tende ad "appiattire" sulle figure di Cola e del Petrarca l'intera vicenda dell'umanesimo. Eppure – lo ha notato in anni non troppo lontani anche Eugenio Garin [12] – non si può disconoscere a questa impresa storiografica il merito di aver posto in luce la forza operante di certe idee o miti che effettivamente appaiono "ricorrenti" lungo tutto il corso dei due secoli "umanistici", come l'idea del progressivo invecchiamento e decadenza di un mondo e di un'età ormai giunti alla fine, il tema del necessario rinascere di una nuova civiltà o di una nuova "luce" da un lungo tempo tenebroso e "barbaro", e la certezza dell'avvento di una rinnovata "età dell'oro". Né sembra contestabile il valore

[11] Per il progetto generale e lo sviluppo nel tempo di questa insigne raccolta di testi e studi, cfr. la Introduzione già cit., pp. LIV-LVI.

[12] Cfr. E. Garin, *L'attesa dell'età nuova e la "renovatio"*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, Todi 1962, pp. 9-35, poi, in E. Garin, *L'attesa dell'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli 1969, pp. 81-112 (da cui si cita, part. pp. 86-87).

di talune indagini specifiche del Burdach su temi letterari e iconologici di lunga durata. Basti ricordare le sue pagine sul mito della Fenice, assunte a simbolo di «processi di svolgimento collettivo: la Dinastia, lo Stato, la Società, la civiltà nazionale», ma pure espressione dell'idea del nascere e del rinascere del mondo, secondo tradizioni e leggende di cui egli sottolineò le antiche origini "egiziane" e le radici astrologiche [13]. Per non dir poi della sua insistenza sul significato politico che il mito dell'antichità assunse nella cultura dei centri urbani italiani e dello stretto nesso che intuì tra la ripresa di concetti tipici della religiosità profetica medievale e la nuova etica "cittadina" elaborata sul fondamento di tipiche concezioni classiche [14].

2.

Su questi punti , credo che la critica degli studiosi più recenti abbia fornito piuttosto conferme che confutazioni. Ma una volta riconosciuta l'indubbia importanza storica di alcuni grandi temi proposti dal Burdach, va pure detto che la ricerca concreta ha ormai individuato situazioni e processi storici ben diversi da quelli da lui ipotizzati e che ha visto meglio e assai più a fondo nello straordinario intreccio di tradizioni, esperienze spirituali nuove, coscienza e intelligenza critica del proprio tempo, attese e progetti di ogni genere (culturali, politici, religiosi) da cui è nata e per cui si è affermata la *renovatio* intellettuale umanistica. Non solo: sono apparse assai più evidenti le connessioni tra la stessa idea di "rinascita" e l'influenza di una vasta e diffusa letteratura astrologica concorde nel legare la necessaria vicenda ciclica di tutti gli eventi e le istituzioni umane agli immutabili moti celesti [15]. È stata assai

[13] Cfr. *Reformation*, cit., pp. 54 ss.

[14] *Ibidem*, pp. 77 ss.

[15] Cfr. in particolare, a questo proposito, E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari 1976; ma sono molto interessanti anche i contributi recentemente raccolti in *«Astrologi hallucinati». Stars and the End of the World in Luther's Time*, ed. by P. ZAMBELLI, Berlin-New York 1986.

meglio riconosciuta l'effettiva incidenza di alcune grandi tradizioni esoteriche, dall'ermetismo ai cosiddetti *Oracula chaldaica*, dal ritorno di tipici miti gnostici al messianismo cabbalistico [16]. Sono state individuate le effettive circostanze e occasioni politiche o religiose che hanno spesso provocato o permesso la ripresa di concezioni profetiche , la diffusione di "vaticinia" e di "oroscopi" e, in genere, l'emergere di credenze e di attese di tipo millenaristico [17]. Soprattutto, ricerche storiografiche più raffinate hanno permesso di distinguere tra diversi "livelli di cultura", che pure spesso interagivano e si condizionavano reciprocamente, e di ricostruire, nel variare dei tempi e delle generazioni, i diversi significati assunti da alcuni "topoi" fondamentali e il mutare del senso attribuito, in vari ambienti e momenti particolari, agli stessi concetti di *renascentia* e di *reformatio* [18]. Se volessi schematizzare – com'è inevitabile – i risultati di tali indagini, direi che da esse sono emersi alcuni dati certi e difficilmente contestabili sui quali si potrà certo discutere, ma sempre e soltanto sul fondamento preliminare di testi e documenti sicuri. Il primo di questi dati è il carattere molto specifico della stessa concezione umanistica di *renascentia* che, se pure sorge nell'ambito di un nuovo rapporto istituito con le civiltà classiche e della valutazione radicalmente negativa di un lungo momento della storia umana, è però sempre caratterizzata dalla certezza che l' "età delle tenebre" (così definita, certo, con espressioni tipiche del linguaggio religioso) è stata o sta per essere sconfitta e

[16] Cfr. A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, London 1964; *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, ed. by I. Merkel-A. G. Debus, Washington-London-Toronto 1988; E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma 1988.

[17] Cfr., ad es., P. Zambelli, *Fine del mondo o inizio della propaganda?*, in *Scienze credenze occulte livelli di cultura. Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980)*, Firenze 1982, pp. 291-368; S. Caroti, *Comete, portenti, causalità naturale e escatologica in Filippo Melantone*, *ibidem*, pp. 393-426; O. Niccoli, *Il diluvio del 1524 fra panico collettivo e irrisione carnevalesca*, *ibidem*, pp. 368-392; della stessa autrice, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari 1987.

[18] Penso, in particolare alle molte ricerche di Eugenio Garin, soprattutto a quelle raccolte nel cit. *L'età nuova*.

che, per un processo inevitabile (talvolta descritto come provvidenziale, ma talaltra presentato come una sorta di legge cosmica), deve ora "rinascere" un'antica e perduta *sapientia* generatrice di una nuova perfezione umana. Tale certezza sembra particolarmente nutrita dagli intellettuali delle prime generazioni umanistiche, direttamente impegnati nella lotta contro una cultura che essi ritengono "barbara" e corruttrice e nella critica delle istituzioni tradizionali e della loro decadenza. Si rileggano talune pagine, del resto più che celebri del Petrarca ; e si vedrà come l'idea ricorrente della lunga età di decadimento e corruzione culturali, civili e religiosi che l'umanità ha attraversato e che, proprio verso la sua fine, è divenuta ancora più barbara e funesta, si leghi alla speranza del vicino avvento di un' "età d'oro" regno delle "anime nobili", restauratrice dei veri valori umani [19]. A non lunga distanza di anni, Coluccio Salutati non dubita che, proprio con il Petrarca, sia iniziata la "rinascita" non solo della lingua e delle lettere, sommerse, nel corso degli ultimi secoli, nella miseria più profonda, ma addirittura della vita civile e di tutte le dottrine che ne assicurano il perfezionamento [20]. Il suo discepolo Leonardo Bruni è ancora più deciso nell'utilizzare il *topos* religioso e millenaristico dell'*etas tenebrarum* per indicare i secoli che corrono dalla caduta della *romana libertas* e poi dalle invasioni barbariche, al tempo in cui, ormai consolidate le libertà cittadine e tornata a risplendere la sapienza degli antichi, si è chiuso definitivamente un mondo oscuro e inumano [21]. Ma sarebbe facile ripercorrere molti autori e testi della ricca letteratura umanistica, per ritrovare sempre ripetuto

[19] Cfr., in particolare, F. PETRARCA, *Rerum memorandum libri*, ed. G. BILLANOVICH, Firenze 1943, p. 19 e *Rerum senilium L. V.*, in *Opera*, Basilea 1558, ff. 879-881.

[20] Cfr. C. SALUTATI, *Epistolario*, a cura di F. NOVATI, III, Roma 1896, pp. 80-84.

[21] Cfr. L. BRUNI, *Vita del Petrarca*, in *Humanistisch-philosophische Schriften*, hrsg. und erl. bei H. BARON, Leipzig-Berlin 1928, pp. 63-69; *Historiarum florentini populi libri XII*, ed. E. SANTINI, in *RIS*, nuova ed., XIX 3, p. 14; *Rerum suo tempore gestarum Commentarii*, ed. C. DI PIERRO, in *RIS*, nuova ed., XIX 3, p. 431.

questo tema che ha ormai acquisito la consistenza di un *topos* fondamentale e che unisce alla decisa "laicizzazione" o "secolarizzazione" di antichi schemi millenaristici, la proposta di una "riforma" sempre più estesa a tutti i domini della cultura del tempo e una crescente polemica contro le istituzioni intellettuali dominanti, i modi e le forme della vita ecclesiale, gli stessi antichi ordini politici ormai giunti alla loro definitiva dissoluzione. Vi sono , dunque, per gli umanisti, culture e tradizioni da combattere (come quella incarnata dai «barbari scoti e britanni», i maestri nominalisti che godono di tanta fortuna in molte università del tempo) [22], una "barbarie" profonda e radicata da estirpare, un modo di conoscere e di rappresentare da trasformare con il ritorno alla lezione degli *auctores*. E, d'altro canto, v'è la convinzione che l'umanità è giunta a un momento insieme eccezionale e decisivo della sua storia, a un suo rinnovamento che non è più soltanto aspirazione o attesa e si sta, invece, attuando nell'opera degli stessi umanisti e, soprattutto, mediante l'elaborazione di nuovi modelli di educazione e di formazione intellettuale estesi ad ogni forma di vita ed espressione spirituale, comprese anche le arti figurative (come insegna Cennino Cennini) e, presto, pure le tecniche e le scienze, rinnovate con l'accesso diretto alle esperienze classiche. Si comprende perché la *renascentia* umanistica divenga pure esigenza e richiesta di una profonda trasformazione della stessa vita cristiana, in nome del ritorno alle origini evangeliche e patristiche e del rifiuto di una teologia considerata essa stessa "barbara" ed estranea al vero insegnamento del Cristo.

3.

Con tutto questo, sarebbe erroneo accettare quel certo "cliché" storiografico che riduce tutta l'esperienza e la storia dell'umanesimo a un banale razionalismo o a un ottimismo di

[22] Cfr. E. GARIN, *La cultura fiorentina nella seconda metà del 300 e i "barbari britanni"*, in «Rassegna della letteratura italiana», LXIV, 1960, pp. 181-195, ora in *L'età nuova*, cit., pp. 139-166.

maniera, ignorando proprio quelle pagine umanistiche che denunziano l'inevitabile infelicità della vita umana, riprendendo, magari (come farà pure lo spregiudicato Poggio Bracciolini) [23], tipici *topoi* di tradizione medievale, o che riconoscono l'estrema precarietà di ogni destino, soggetto al gioco della fortuna e del caso, oppure dominato da un'oscura necessità segnata dal lontano dominio delle stelle. Simili idee (lo dimostrano alcune celebri pagine albertiane) [24] sono presenti nella civiltà umanistica assai più di quanto non lasci intendere l'insistenza di molti interpreti sugli aspetti meramente filologici e tecnici di questo grande fenomeno; così come non manca la coscienza di vivere in un'età di crescente crisi politica e religiosa e una considerazione molto pessimistica di eventi, situazioni e comportamenti umani. Ma anche in questo caso, lo storico deve essere molto attento nel distinguere i molti fili che s'intrecciano nella trama di una cultura così complessa e, d'altro canto, assai suscettibile di diverse ispirazioni ed esigenze, nel mutare dei tempi e degli ambienti. Soprattutto, non può confondere le evidenti e severe tradizioni di pietà e d'intensa esperienza religiosa, pure operanti nel mondo umanistico con l'antico ideale medievale della *reformatio,* e la comune celebrazione del "nuovo tempo" con i temi millenaristici e apocalittici, destinati, del resto, a una nuova ripresa, nella seconda metà del Quattrocento. Perché, se il linguaggio umanistico sa far propria l'idea del continuo nascere, crescere, perire e rinascere di tutte le civiltà e di tutte le culture, se vuole identificare il proprio tempo con il classico mito dell'*aetas aurea* e adopera immagini e simboli di rara efficacia come quello della Fenice, il contesto storico e cultu-

[23] Penso, principalmente, al *De infelicitate principum dialogus,* in POGGI *FLORENTINI oratoris et philosophi opera collatione emendatorum exemplarium recognita...*, Basileae s. a. [ma 1538] che leggo nella ristampa curata da R. FUBINI , in POGGIUS BRACCIOLINI, *Opera omnia,* Torino 1969-1982, I, pp. 392-419 e al *De miseria humanae conditionis,* sempre nell'ed. di Basilea del 1538, che leggo ancora in *Opera omnia,* I, pp. 88-131.

[24] Cfr., in particolare, E. GARIN, *Venticinque intercenali sconosciute di Leon Battista Alberti,* in «Belfagor», XIX, 1964, pp. 377-396, ora in *L'età nuova,* cit., pp. 215-234.

rale in cui li usa è profondamente diverso, legato spesso a concezioni filosofiche, intenzioni polemiche e, persino, considerazioni politiche assai lontane da quelle prospettate nella pur ammirevole ricostruzione del Burdach. La continuità di certe immagini, suggestioni e *topoi* non significa, infatti, immutabilità dei significati, invarianza dei loro contenuti. E lo dimostrano alcuni testi molte volte citati che appartengono, del resto, ad autori più suscettibili d'interessi e suggestioni escatologiche. Si pensi, ad esempio, a quel passo del commento del Landino alla *Commedia* di Dante [25], scritto per chiosare il mito del "Veltro", dove è celebrato l'avvento di un'*aetas aurea*, tempo di perfezione e di mutamento generale positivo e fecondo. Ebbene: l'umanista ne stabilisce addirittura l'ora esatta al 5 novembre del 1484, all'ora tredicesima e quarantuno minuti, richiamandosi evidentemente alla particolare situazione astrologica di quell'*annus mirabilis* e non ad alcun calcolo o previsione di tipo millenaristico. Ma anche l'altro massimo "platonico", Marsilio Ficino [26], quando, nel 1492, scrive la nota lettera all'astrologo e teologo Paolo di Middelburg, lega il ritorno dell'età dell'oro e del tempo della rinnovata perfezione alla rinascita della filosofia platonica, allo straordinario avanzamento di tutte le arti e, ancora, ai mirabili progressi tecnici che hanno permesso la costruzione dei grandi orologi astronomici e l'invenzione della stampa, eccezionale strumento della diffusione del sapere. Sicché è chiaro che, anche per il filosofo credente nel valore sovrannaturale della profezia, ma ancora più attratto dalle dottrine astrologiche, la *renovatio* è soprattutto l'emersione della *sapientia* e delle conoscenze "ex tenebris in lucem", avvenuta in un tempo che si direbbe predisposto dalle arcane leggi celesti. Più tardi questo disegno dell' "età nuova" sarà completato dal

[25] Cfr. *Commento di Christoforo Landino sopra la Commedia di Dante Alighieri poeta fiorentino*, impresso in Firenze per Nicholo di Lorenzo Della Magna, a di XXX d'agosto MCCCCLXXXI (comm. a *Inf.* I, 101-102). (E cfr. *H* 5946; *GKW* 7966; *BMC* VI, 625 ; *IGI* 360).

[26] Cfr. MARSILI FICINI, *Opera*, Basilea 1576, I, f. 944.

"viaggio " di Colombo che il suo stesso autore [27] presenterà come la scoperta di un'umanità ancora vivente sotto i segni dell'età dell'oro e che sarà, comunque, interpretato come il perfetto compimento di un mondo rinnovato e restituito alla sua unità. E si verrà già delineando quel punto di svolta della storia, oltre il quale si porranno le frontiere del "mondo moderno", di un'età che ancora non sappiamo se considerare ormai chiusa, ma alla quale si contrappongono soltanto i vaghi lineamenti giornalistici del "postmoderno".

4.

Non voglio insistere ulteriormente su argomenti che mi sembrano piuttosto ovvi. E preferisco passare piuttosto a parlare di un altro dato reale, altrettanto importante e significativo che meriterebbe di essere ancora approfondito, usando magari nuove tecniche storiografiche particolarmente attente alle interazioni tra i vari livelli di cultura: la presenza, durante ed oltre tutto il primo secolo umanistico, di tradizioni millenaristiche e profetiche di evidente ascendenza medievale, la cui diffusione nel tempo non è stata ancora bene accertata, ma che molti indizi mostrano in forte ripresa negli ultimi decenni del Quattrocento e non solo negli ambienti popolari, bensì anche tra uomini di indubbia formazione umanistica. Si direbbe, insomma, che la certezza umanistica nell'avvento di

[27] V., soprattutto, il *Libro de las profecías*, in *Raccolta di documenti e studi pubblicata dalla R. Commissione colombiana per il IV centenario della scoperta dell'America*, Parte I, II: *Scritti di Cristoforo Colombo*, a cura di C. De Lollis, pp. 75 ss. A proposito dei temi profetici negli scritti di Colombo, mi limito a citare: E. Garin, *L'età nuova*, cit., pp. 81-104, part. 102-104; R. Gomez Hoyos, *Colón y el destino providencial de España*, in «Repertorio histórico», LVI, 1969, nn. 660-662, pp. 528-534; R. Manselli, *Cristoforo Colombo tra fede e scienza*, in *Mélanges Fernand Braudel*, I, Toulouse 1972, pp. 359-368; J.S. Cummings, *Christopher Culumbus: crusader, visionary and Servus Dei*, in *Medieval Hispanic Studies: presented to Rita Hamilton*, London 1976, pp. 45-55; C. Kappler, *La vocation messianique de Cristophe Colomb*, in *Voyage, quête, pélerinage*, Paris 1976, pp. 255-271; C. Vasoli, *Colomb et le voyage "prophétique"*, in *Voyager à la Renaissance*, Paris 1987, pp. 37-50.

un'età rinnovata, sotto il segno della *humanitas* e della trasformazione di tutte le forme della vita intellettuale, sia convissuta, talvolta nei medesimi ambienti e persino nelle stesse persone, con l'antica suggestione dell'escatologia millenaristica e degli annunzi profetici. E che, anzi, l'influenza di quest'ultime sia andata crescendo, via via che si rafforzava l'esigenza di un mutamento radicale della vita cristiana e che l'inquietudine spirituale delle più tarde generazioni umanistiche trovava nuovo nutrimento nell'accrescersi dei conflitti e della corruzione delle istituzioni ecclesiali e, soprattutto, nei primi segni di una crisi davvero "epocale" e di un futuro gravido di pericoli e di sciagure.

Che in una simile situazione (caratterizzata, anche nella vita intellettuale, da forti interessi per ogni forma di esperienza religiosa, ma pure da notevoli tendenze di critica radicale, spinta sino all'esplicita miscredenza) riemergessero le attese e le speranze di un'assoluta palingenesi, con i loro temi apocalittici e l'annunzio di un'età di sconvolgimenti e di eventi terribili, prima dell'ultimo definito avvento, è cosa che non stupisce. Ma va pur detto che simili fenomeni sono la spia di una realtà storica assai drammatica e complessa, nella quale il ritorno del profetismo millenaristico, nelle sue forme più varie (dalle profezie diffuse nelle piazze da predicatori itineranti o "romiti" o, addirittura, da cantastorie a elaborazioni più "dotte", già affidate alla scrittura) s'intreccia con la persistente, anzi crescente influenza delle dottrine astrologiche affidate ai testi di Albumasar e di Abrāhām ben 'Ezrā, ma anche al *Megillat ha-Megalleh* di Abrāhām ben Hiyya [28]. E si sa come l'idea di una "maturità dei tempi" ormai compiuta e dell'imminente *renovatio* trovasse un solido argomento nella presunta concordanza tra i "detti" profetici e i "segni" celesti, concordanti nell'annunziare l'approssimarsi della "congiunzione forte" che significa un mutamento totale e l'*eversio* delle istituzioni e delle *leges*.

In ogni caso, sin dall'inizio del Quattrocento e nei suoi primi

[28] Cfr. particolarmente, E. GARIN, *Lo zodiaco*, cit., pp. 33-60.

decenni, la predicazione di Vicente Ferrer aveva scosso molte terre d'Italia, con l'annunzio dell'approssimarsi dei giorni dell'Anticristo; e, poco dopo, specialmente in Toscana, un altro domenicano, Manfredo da Vercelli, aveva diffuso vaticini simili, trovando ascoltatori e seguaci non solo nei ceti popolani, ma anche tra uomini di cultura non ignari dell'esperienza umanistica [29]. Allora né proibizioni ecclesiastiche, né preoccupati interventi delle autorità civili (ben memori delle conseguenze del moto dei "Bianchi") erano riusciti ad impedire che si diffondesse una vena di predicazione apocalittica, legata ai temi gioachimiti ed alle più vicine vocazioni profetiche di Birgitte o di Caterina da Siena. L'interesse per le tradizioni e i testi profetici sembra anzi aumentasse, nel corso degli anni che si approssimavano alla metà del secolo; e lo dimostrano alcuni "casi" studiati recentemente dal Rusconi [30], tra i quali è certo particolarmente interessante quello di Luca di Antonio Bernardi, grammatico umanista e maestro dell'adolescente Marsilio Ficino, così appassionato raccoglitore di scritti e testimonianze profetiche.

Del resto, la particolare temperie della fine degli anni trenta, con le speranze in un definitivo ritorno all'unità della *christianitas*, esaltate dal Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39), le attese di un'imminente pacificazione universale e l'incontro di tutte le tradizioni cristiane che quell'evento ecclesiale sembrò sancire, poterono indurre anche taluni ambienti e

[29] Per taluni aspetti di queste prime tendenze millenaristiche quattrocentesche, rinvio a quanto ho scritto in *L'attesa della nuova era in ambienti e gruppi fiorentini del Quattrocento*, in *L'attesa dell'età nuova*, cit. pp. 370-432, poi in *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria 1968, pp. 180-240, part. pp. 183 ss. Ma si v. M. REEVES, *The influence of the Prophecy in the later Middle Ages*, Oxford 1969, pp. 320 ss.; R. RUSCONI, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979, part. pp. 133 ss.

[30] Cfr. R. RUSCONI, *"Ex quodam antiquissimo libello". La tradizione manoscritta delle profezie nell'Italia tardomedievale: dalle collezioni profetiche alle prime edizioni a stampa*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. VERBEKE-D. VERHELST-A. WELKENHUYSEN, Leuven 1988, pp. 441-472.

personalità umanistiche a considerare *renovatio* e *reformatio* come due aspetti inscindibili di un unico rinnovamento che associava la "rinascita" della vita intellettuale al ritorno alla "purezza" delle origini evangeliche e patristiche. In questo senso, gli atteggiamenti spirituali di un uomo di Chiesa, così profondamente legato al mondo umanistico, quale fu Ambrogio Traversari [31] sono davvero illuminanti, anche in ragione dell'influenza che egli certamente esercitò su alcuni tra i maggiori rappresentanti della terza generazione umanistica, a Firenze e a Venezia. Certo, i casi fiorentini di pii umanisti come Matteo Palmieri [32] o Giannozzo Manetti [33], così legati a profonde preoccupazioni religiose che, talvolta, assumono caratteri dichiaratamente escatologici, non possono essere generalizzati. Eppure, sono l'indizio del volgersi di taluni umanisti verso i problemi più acuti della storia religiosa del tempo, tra la ricerca della "concordia" e della "pace della fede", proclamata dal Cusano [34] in una delle sue opere più ri-

[31] A proposito delle più recenti interpretazioni dell'opera e delle idee del Traversari, cfr. *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Convegno internazioanle di studi (Camaldoli - Firenze, 15-18 settembre 1986)*, a cura di G.C. GARFAGNINI, Firenze 1988.

[32] A proposito delle idee religiose del Palmieri, cfr. principalmente: G. BOFFITO, *L'eresia di Matteo Palmieri*, in «Giornale storico della letteratura italiana», XXXVII, 1901, pp. 1-69; F. SARRI, *La religione di Matteo Palmieri*, in «La Città di vita», I, 1946, pp. 301-323; A. BUCK, *Matteo Palmieri (1406-1475) als Repräsentant des Florentiner Bürgerhumanismus*, in «Archiv für Kulturgeschichte», XLVII, 1965, pp. 77-95; R.J. PALERMINO, *Palmieri's "Città di vita". More evidence of Renaissance Platonism*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XLIV, 1982, pp. 601-604; G.M. CARPETTO, *The Humanism of Matteo Palmieri*, Roma 1984; C. FINZI, *Matteo Palmieri dalla "Vita civile" alla "Città di vita"*, Milano 1984.

[33] Sul Manetti e le sue idee religiose, mi limito a citare S. GAROFALO, *Gli umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia*, in «Biblica», XXVII, 1946, pp. 338-375; A. DE PETRIS, *L' "Adversus Judaeos et Gentes" di Giannozzo Manetti*, in «Rinascimento», S.II, XVI, 1976, pp. 193-205; L. ONOFRI, *Sacralità, immaginazione e proposte politiche: la vita di Niccolò V di Giannozzo Manetti*, in «Humanistica lovaniensia», XXVIII, 1979, pp; 27-77; G. FIORAVANTI, *L'apologia anti-giudaica di Giannozzo Manetti*, in «Rinascimento», S.II, XIII, 1983, pp. 3-32.

[34] Cfr. NICOLAI DE CUSA, *De Pace Fidei, cum epistola ad Johannem de Segovia* («Medieval and Renaissance Studies», Suppl. III), Londini 1956. La stessa ed. anche in *Opera Omnia*, Hamburgi 1959.

velatrici, e la speranza di una rigenerazione del genere umano per l'immensa, illimitata misericordia divina. Ed è stato già sottolineato come sia tipico di questo momento della cultura umanistica una sintomatica ripresa delle dottrine origeniane, già evidente nel Palmieri [35], e più tardi rinnovata dalla meditazione pichiana, ma destinata a prolungarsi a lungo nella cultura cinquecentesca, con esiti che solo da poco si è iniziato a indagare.

Non basta: proprio agli anni del Concilio è legata la presenza in Italia (e in ambienti di indubbia influenza umanistica) di un personaggio così emblematico come Giorgio Gemisto Pletone [36] che fu sicuramente uno dei diffusori di miti e testi largamente operanti nella cultura umanistica del tardo Quattrocento, si trattasse di Zoroastro e degli *Oracula caldaica*, dell'eccezionale fortuna degli scritti ermetici, del richiamo ad una *prisca theologia*, anteriore addirittura alla rivelazione biblica, di espliciti motivi astrologici che spiegano il destino di tutte le religioni, o dell'idea di una rinascita platonica come fondamento della restaurazione del vero, divino destino umano. In tal modo, si cominciò a delineare un'interpretazione del messaggio biblico-evangelico e dei suoi valori profetici estranei alla teologia "ufficiale"; mentre la figura del Cristo fu interpretata come quella dell'assoluto intermediario cosmico che, proprio assumendo la carne di uomo, aveva potuto "rigenerare" l'intera realtà, riconducendo all'Uno originario la molteplicità del mondo creato. Marsilio Ficino espresse, nel modo più compiuto e affascinante, questa nuova sensibilità filosofico-religiosa, ricca di venature gnostiche, nel *De chri-*

[35] Per alcuni temi gnostici e origeniani nella *Città di vita*, cfr. particolarmente E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1978³, I, pp. 338 ss.

[36] A proposito di Giorgio Gemisto Pletone e della sua influenza, mi limito a rinviare a F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956; E. GARIN, *Studi sul platonismo medioevale*, Firenze 1958, pp. 153-219; A. KELLER, *Two Byzantine Scholars and their Reception in Italy*, I: *Marsilio Ficino and Gemistus Plethon on Fate and Free Will*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XX, 1957, pp. 363-366; C.M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The Last of Hellenes*, Oxford 1986.

stiana religione[37] e nella *Theologia platonica*, opere destinate a costituire il terreno d'incontro tra un'idea essenzialmente profetica e cristologica della *pia philosophia*, il mito della *prisca theologia*, la fortuna della Cabbala e la ferma credenza nei temi escatologici e nei vaticini della *renovatio* cristiana. Come s'è visto, proprio autori che partecipavano a questa particolare esperienza filosofica e religiosa, il Landino e il Ficino, poterono celebrare il ritorno dell' "età dell'oro", con parole che sono state così spesso citate come espressioni della coscienza umanistica dell'avvento di un nuovo tempo di straordinario rinnovamento del mondo. È però significativo che entrambi le scrivessero nell'intensa atmosfera di aspettazione, di attesa, ma anche di timore e di ripresa apocalittica che precedè, accompagnò e seguì la "grande congiunzione" del 1484, un evento così diversamente interpretato dagli astrologi e dai "profeti", ma che comunque fu sentito come il segno di un mutamento decisivo.

5.

Non vorrei ripetere quanto mi è accaduto di scrivere, in varie occasioni[38], a proposito delle varie previsioni e oroscopi, ma anche annunzi e vaticini profetici che, in occasione dell'*annus mirabilis*, offrirono tante occasioni per meditare sull'imminente destino dell'Europa e della Cristianità, in anni di crescente inquietudine spirituale e di diffuse premonizioni sull'avvicinarsi di una grande crisi politica e religiosa. Sicché non parlerò in particolare dei *Prognostica ad viginti annos spectantia* di un astrologo e teologo lovaniense che abbiamo

[37] Mi permetto, ancora, di rinviare a C. VASOLI, *Ficino e il "De Christiana Religione"*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstantiny Michalski (1879-1947)*, hrsg. von O. PLUTA, Amsterdam 1988, pp. 151-190, e, in diversa versione, in *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, pp. 19-73.

[38] Cfr. principalmente: C. VASOLI, *Studi*, cit., pp. 184 ss.; dello stesso, *La cultura delle corti*, Bologna 1980, pp. 141 ss. La biografia sull'argomento è indicata da P. ZAMBELLI in *Scienze credenze occulte livelli di cultura*, cit., pp. 319.

visto corrispondente del Ficino e che sappiamo apprezzato anche da Erasmo, Paolo di Middelburg; del *Prognosticon* sino al 1567 steso dal medico e astrologo imperiale Johannes von Lichtenberg [39], o del discusso *Prognosticon de eversione Europae* del ferrarese Tommaso Arquato o Torquato, né di altri testi meno noti e influenti [40]. Basterà dire che essi pure furono alle origini di profondi turbamenti delle coscienze e che, insieme alle profezie che annunciavano il prossimo avvento dell'Anticristo, la fine del mondo, ma anche l'ultima, finale *renovatio* della Cristianità, contribuirono a legare l'oroscopo della "religione mutata" all'annunzio di un tempo di guerre e di stermini, di laceranti divisioni della comunità cristiana. Quanto simili idee furono diffuse, sia ai livelli della cultura popolare, sia tra uomini di media cultura (soprattutto notai o cancellieri), sia tra dotti di indubbia formazione umanistica, è stato, almeno in parte, chiarito, da ricerche che hanno posto in sempre maggiore evidenza l'intreccio tra profezie e previsione astrologica, i diversi modi e "canali" di comunicazione, la notevole interdipendenza tra interpretazione popolare ed elaborazione dotta e i loro riflessi religiosi e politici [41]. Certo è che l'instabilità politica dell'Italia tardo quattrocentesca, le rinnovate minacce di guerra e d'invasioni, eventi particolari, come la morte di Lorenzo de' Medici e di Innocenzo VIII, e poi lo "scandaloso" pontificato di Alessandro VI e la corruzione crescente della sede romana offrirono nuove conferme sia alla richiesta di una radicale riforma «in capite et membris», sia alla predicazione apocalittica che sappiamo

[39] I *Prognostica* del Middelburg furono pubblicati ad Anversa nel 1484. Il *Prognosticon* del Lichtenberg fu edito a Heidelberg nel 1488 e fu oggetto, nel '92, di una violenta polemica da parte del Middelburg che accusò di plagio il suo autore (e cfr. L. THORNDIKE, *A History of magic and experimental science*, IV, New York 1934, pp. 479-481).

[40] Per la biografia dell'Arquato e lo stato attuale delle ricerche intorno alla sua opera ed al *Prognosticon*, cfr. soprattutto, la voce di E. GARIN, in *DBI*, IV, Roma 1962, pp. 299-301 e dello stesso autore, *Il prognostico dell'Arquato sulla distruzione dell'Europa*, in *L'età nuova*, cit., pp. 105-111 (e, in questi scritti, i rinvi alla letteratura precedente e, in particolare, ai contributi di D. Cantimori).

[41] Cfr., in particolare, O. NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit.

particolarmente diffusa tra la metà degli anni ottanta e l'inizio dei novanta. Né è certo un caso che anche Girolamo Savonarola iniziasse proprio nel 1484 la sua nuova missione di annunziatore del tempo ormai vicino della necessaria punizione e penitenza [42]. Se ancora la domenica delle palme dell'84, Giovanni Mercurio da Correggio [43] poteva cavalcare per le vie di Roma, annunziando, sul fondamento della sua fede ermetica, la trasformazione palingenetica di tutte le cose, era, invece, ben diverso il tono delle profezie che i monaci e romiti portavano nelle piazze delle città e dei borghi d'Italia tra uditori inquieti e atterriti. Si tratta, infatti, spesso di "vaticini" che, con un evidente richiamo gioachimita, mirano a dimostrare la perfetta conformità delle profezie bibliche e apocalittiche con i tempi presenti, esigono dagli uomini di Chiesa e di religione la rinunzia ad ogni bene o potere mondano, annunziano che tutta l'Italia sarà presto turbata da guerre o da sciagure naturali, predicano il vicino avvento dell'Anticristo, preannunziato dai segni celesti, ma riprendono, insieme, anche l'antico tema del "pastore angelico", l'umile religioso destinato ad ascendere alla cattedra di Pietro, a rinnovare la Cristianità e ad unificare tutte le genti, alla vigilia dei «dies novissimi».

Le cronache di molte città e terre italiane sono concordi nel documentare l'ampiezza e la frequenza di questi annunzi, talvolta proposti da religiosi (in specie francescani e agostiniani), ma anche da "penitenti" e "mendicanti" e persino da "cantastorie". Comunque, la loro persuasione non doveva esser scarsa, se un ecclesiastico colto, come il cronista senese Sigismondo Tizio [44], fu indotto a scrivere sulla fine del mondo, convinto che l'Anticristo fosse ormai alle porte e che sarebbe sicuramente apparso entro il 1600. A Firenze, poi, la credenza nel futuro papa angelico e nell'avvento dell'Anticri-

[42] Cfr., a questo proposito, D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton (N.J.) 1970, pp. 85 ss.
[43] Cfr., in particolare, E. GARIN, *Ermetismo*, cit., pp. 52-62.
[44] Cfr. P. PICCOLOMINI, *La vita e le opere di Sigismondo Tizio*, Roma 1903, pp. 122 ss., 144.

sto appare ugualmente diffusa, anche in ambienti di cultura e spirito umanistico. Umanista e dottissimo era il futuro bibliotecario di Leone X, Zanobi Acciaioli [45], che il 14 aprile del '95, si rivolgeva proprio ad uno dei più decisi avversari del Savonarola, il generale dei camaldolesi Pietro Delfin [46], per chiedergli di procurargli un libro sull'Anticristo allora comparso a Venezia, dove se ne indicavano i "segni", secondo lo "schema" tradizionale di Alfonso di Spina. Anche il canonico Prospero Pitti [47] annunziava, negli stessi anni, la devastazione di Roma e la rinnovazione della Chiesa sotto un papa angelico che avrebbe finalmente convertito Turchi e Giudei, secondo le promesse profetiche. Né mancava chi faceva eco alla profezia, corrente, in quegli anni e già prima, anche in ambienti ebraici, di un prossimo avvento messianico, il cui esito, pur tra stragi e persecuzioni crudelissime, sarebbe stata la pacificazione universale, la fine di ogni conflitto. In questa prospettiva, acquistavano un evidente significato profetico anche eventi che avevano suscitato reazioni di grande paura e terrore, come la ormai lontana caduta di Costantinopoli, così deprecata e compianta da tante penne umanistiche, oppure il più recente massacro di Otranto che aveva suscitato nuovi propositi di crociata, subito tradotti in "vaticinio" da Annio da Viterbo [48], l'autore dei testi pseudoberosiani, presto così

[45] A proposito dell'Acciaiuoli, cfr. le voci di R. COULON, in *DHGE*, I, Paris 1912, pp. 206-207 e di A.- L. REDIGONDA, in *DBI*, I, Roma 1960, pp. 93-94. Per l'episodio v. E. MARTÈNE-U. DURAND, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*, Parisiis, apud Montalant, 1724-1733, III, 1152.

[46] Cfr. J. SCHNITZER, *Peter Delfin, General des Camaldulenser Ordens (1444-1525)*, Münster 1926.

[47] Cfr. PSEUDO PACIFICO BURLAMACCHI, *Vita del Beato Ieronimo Savonarola*, ed P. GINORI CONTI, Firenze 1937, pp. 20-21.

[48] A proposito della *Glosa super Apochalypsim* di Annio (o *De futuris christianorum triumphis in Saracenos*), stampata a Genova l'8 dicembre 1480, cfr. C. VASOLI, *Profezia e astrologia in uno scritto di Annio da Viterbo*, in *Miscellanea di studi medioevali in onore di Raffaello Morghen, per il novantesimo anniversario dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, Roma 1975, pp. 1027-1060, poi, in *I miti e gli astri*, Napoli 1977, pp. 17-49. Ma su Annio si veda, in generale: *Annio da Viterbo. Documenti e ricerche*, Roma 1981.

legati ad una singolare fioritura di miti dinastici e "nazionali". Soprattutto, insistente e talvolta ossessiva era la descrizione, affidata a scritture di carattere popolare, dell'ormai vicino giudizio universale e della fine imminente di tutte le cose, al compiersi dei tempi stabiliti dal più misterioso decreto divino.

Che simili idee circolassero largamente nella capitale umanistica non meraviglia, solo che si pensi all'influenza che, già agli inizi degli anni novanta aveva esercitato la predicazione del Savonarola, giunta alla sua fase più esaltante e drammatica proprio in occasione della crisi del '94, segnata dalla discesa di Carlo VIII, dal crollo del regime mediceo e dalla "rinascita" repubblicana. Non è qui certo il caso di trattare di un argomento, ancora oggi così discusso e controverso, qual'è l'effettivo chiarimento delle fonti, del carattere, delle finalità religiose e politiche di una predicazione profetica che, proprio in virtù della sua tensione millenaristica, operò così in profondo nella storia e nella società fiorentina del tempo. Voglio soltanto ricordare che la sua presa in ambienti e personalità umanistiche fu indubbiamente favorita anche dall'atmosfera di entusiasmo e di speranza rinnovatrice propria dell'esperienza filosofica ficiniana e da quell'attesa di una universale concordia che aveva indotto Giovanni Pico a proporre l'incontro tra i rappresentanti di tutte le filosofie e di tutte le fedi. Non a caso, lo steso Ficino [49], così portato alla meditazione mistica ed alla speculazione astrologica e così convinto della propria missione provvidenziale, aveva ritenuto che il dono della profezia fosse assolutamente superiore ai poteri dell'intelletto naturale, una specie di più alta "intelligenza" che, secondo l'insegnamento di Avicenna, era perfettamente adeguato ai suoi "oggetti" divini. E si sa come il Pico, nell'ultimo periodo della sua vita, avesse accolto, con la più grande fede e devozione, il messaggio savonaroliano, impegnandosi nella dura polemica contro l'astrologia [50]. Un compito che sa-

[49] A proposito degli interessi e delle credenze "profetiche" del Ficino, cfr. P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1988 [2], pp. 225, 334-338 e C. VASOLI, *Studi*, cit., pp. 190-191.

[50] E. GARIN, *Lo zodiaco*, cit., ad indicem.

rebbe stato ripreso dal nipote Giovanfrancesco, approdato al più radicale fideismo e sempre preoccupato di riaffermare il carattere sovrannaturale della profezia e di difendere la veridicità dei "vaticinia" del domenicano ed anche dei suoi seguaci più estremi [51].

6.

Tra i "ficiniani" che divennero entusiasti discepoli del Savonarola basterà che ricordi Francesco Verino, Domenico e Girolamo Benivieni, rimasti, questi ultimi, fedeli per tutta la loro vita ai miti escatologici ed ai propositi riformatori del domenicano [52]. Credo, però, che l'autore più "esemplare" di questa sorta di "metanoia" sia Giovanni Nesi [53], l'autore dell'*Oraculum de novo saeculo* [54]. Ammiratore e, in certo modo, discepolo dell'umanista "civile" Donato Acciaiuoli (come testimonia, ancora, il dialogo *De moribus*, scritto nell' '84) [55], aveva dapprima ispirato agli ideali del suo maestro le prime "orazioni" che tenne, ancora adolescente, in varie confrater-

[51] Cfr. C. VASOLI, *Studi*, cit., pp. 196 ss.; dello stesso autore, *Pietro Bernardino e Gianfrancesco Pico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze 1965, pp. 281-299; dello stesso, *Une secte hérétique florentine à la fin du 15e siècle: les "Oints"*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. 11e-18e siècles*, Paris - La Haye 1968, pp. 259-271; dello stesso, *Immagini umanistiche*, Napoli 1983, pp. 356-358, 380-382.

[52] Cfr. D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, cit., pp. 192 ss.

[53] A proposito del Nesi, cfr., particolarmente, D.P. WALKER, *Savonarola and the Ancient Theology*, in *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to Eighteenth Century*, London 1972, pp. 42-62; C. VASOLI, *Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola*, in «Memorie Domenicane», NS, IV, 1973, pp. 103-179, poi, in *I miti*, cit., pp. 51-128.

[54] *Iohannis Nesii Florfntini* [sic] *Oraculum de Novo Saeculo*, Impressit ex archetypo Ser Laurentius de Morgianis Anno Salutis MCCCCLXXXXVII Octavo idus maias Florentiae (e cfr. *H* 11693; *BMC* VI 686; *IGI* 6777).

[55] Cfr. R. BONSANTI, *Su un dialogo filosofico del tardo Quattrocento. Il "De moribus" del fiorentino Giovanni Nesi*, in «Rinascimento», S.II, XI, 1971, pp. 203-221.

nite fiorentine. Fu però presto uno dei seguaci più entusiasti e fedeli della "divina Accademia"; e, se il Ficino lo citò tra i propri discepoli nella nota epistola a Martino Uranio [56], certi testi e documenti dimostrano i suoi rapporti con altri "complatonici", Naldo Naldi e Ugolino Verino, nonché con personalità preminenti del mondo umanistico fiorentino, il Poliziano e Bartolomeo della Fonte.

La sua fede filosofica e religiosa di schietta vena ficiniana fu testimoniata, nel modo più esplicito nell'orazione *De charitate* [57], pronunziata il 23 marzo dell' '86 alla confraternita dei Magi [58]; un'orazione che è davvero un singolare documento di spiritualità e di "barocca" eloquenza platonico-ermetica. Ma la profonda ammirazione che egli nutrì per Giovanni Pico contribuì probabilmente a fargli accettare il messaggio profetico di frate Girolamo, pur senza rinunziare mai del tutto alle sue antiche convinzioni filosofiche. Certo è che, nella drammatica situazione religiosa e politica fiorentina degli anni tra il '94 e il '98, Giovanni Nesi fu sicuramente uno dei rappresentanti più tipici di quel platonismo di «tono divulgativo e quasi popolare» che – come notò il Garin [59] – «da ideologia del principato mediceo qual'era stato in principio si combinava con nostalgie repubblicane, per convertirsi, alla fine, al profetismo savonaroliano». Le sue poesie religiose e il grosso poema d'ispirazione dantesca [60] sono, infatti, espressioni assai caratteristiche di quella letteratura d'ispirazione pia-

[56] MARSILI FICINI, *Opera*, cit., I, f. 937.

[57] *Iohannis Nesij Oratio de charitate habita in collegio Magorum die XXIII Martii MCCCCLXXXV*, Impressum Florentiae per Ser Franciscum de Bonaccursiis (dopo il 23 marzo 1486) (e cfr. *R* 1005; *IGI* 6778).

[58] Su questa Confraternita e il suo ruolo nella vita intellettuale e religiosa fiorentina del tempo, cfr. principalmente R. HATFIELD, *The Compagnia de' Magi*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXIII, 1970, pp. 125-134.

[59] E. GARIN, *L'età nuova*, cit., pp. 379.

[60] Leggo il *Poema* nella copia "in bella" fornita dal Cod. Firenze, B.R. 2750 (0.IV.32) e nell'autografo dato dal Cod. Firenze, B.R. 2722 (0.III.22) (e cfr. P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, I, pp. 221, 222).

gnona cui recarono contributi così significativi anche Girolamo Benivieni e Ugolino Verino. L'*Oraculum* , poi, è un'opera più che singolare, nel suo fitto intreccio di simboli, immagini e temi del più fantasioso esoterismo neoplatonico ed ermetico; sconcertante, addirittura, nel suo tentativo di presentare il Savonarola (il «Socrate ferrarese») come uno dei maestri della nuova "sapienza" nutrita dal cabbalismo pichiano; e, persino, quasi capziosa nel suo sforzo di unificare atteggiamenti spirituali, forme di religiosità e credenze così profondamente diverse. Nondimeno, un tema attraversa tutta l'opera : la certezza che è imminente l'avvento del nuovo tempo della Cristianità e del genere umano, annunziato dal Pico e dal Savonarola, di un'età che segnerà l'avvento della nuova Gerusalemme, l'arca di salvezza che il frate ha approntato a Firenze, la città "rinnovata" e "purificata", ma anche restituita a libertà. Certo, il Nesi, sa bene che il "diluvio", annunziato dal domenicano (e divenuto drammatica realtà politica con la discesa di Carlo VIII) e altre sciagure terribili colpiranno un mondo di falsi cristiani peccatori, che l'Italia sarà devastata dai barbari e che solo una durissima penitenza e il ritorno alle virtù religiose e civili potrà permettere agli uomini di evitare le conseguenze estreme dell'ira divina. È però altrettanto certo che sia ormai imminente anche il tempo della pace, della concordia universale, della giustizia e dell'unità, nel futuro regno di Cristo già esistente in nuce nella «città dei santi». Non dubita nel trionfo finale della Chiesa liberata dalla sua corruzione, nella conversione dei Maomettani, nel raccogliersi di tutte le genti sotto un unico pastore ed in un unico gregge, e – argomento tipico di una parte non piccola della letteratura piagnona [61] – nell'accresciuta potenza, ricchezza e gloria di Firenze, la sede scelta da Dio come terra della *reformatio*. Né questa fede escatologica del Nesi può stupire, quando si ricordi che, più tardi, nel 1500, un umanista come Bartolomeo della Fonte [62] scriveva lettere sconsolate, adom-

[61] Cfr. D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, cit., pp. 317 ss.

[62] Cfr. BARTHOLOMAEUS FONTIUS, *Epistolarum libri III*, ed. L. JUHÁSZ, Budapest 1931, pp. 47-48. Il Della Fonte cita il Gerson e, soprattutto,

brando il terrore del prossimo avvento dell'Anticristo; e che, intorno agli inizi degli anni dieci, intratteneva significative relazioni con Francesco da Meleto [63], il mercante fiorentino che, nel *Convivio de' Segreti della Scrittura santa* e nel *Quadrivium temporum prophetarum*, doveva proporre nuovi vaticini millenaristici, fondati su probabili schemi gioachimiti, ma arricchiti dal ricordo di profezie correnti nel mondo ebraico e da lui udite a Costantinopoli.

L'*Oraculum de novo saeculo*, dedicato a Gianfrancesco Pico, è un'opera che s'inserisce in modo evidente nella violenta polemica intorno al Savonarola, esplosa nella primavera del '96 e continuata a lungo, in un crescendo di minacciose ammonizioni sul pericolo di un nuovo scisma, della imminente sovversione della Chiesa e della distruzione di ogni ordine e gerarchia. Ed è sintomatico che, in una prima versione, fosse stata dedicata a un personaggio tra i più interessanti della vita religiosa italiana, il francescano bosniaco Juraj Dragišić (Giorgio Benigno Salviati) [64] il futuro autore di una delle più eloquenti difese del Savonarola, le *Propheticae solutiones* del '97 [65], ma anche colui che, forse servendosi di un certo nucleo originale, rielaborò ampiamente e diffuse uno dei testi profetici più fortunati del Cinquecento, l'*Apochalypsis nova* attribuita al Beato Amadeo (il francescano portoghese João Menezes da Silva) [66]. Anche in questo caso, non ripeterò

Niccolò di Lyra i cui scritti erano in quegli anni diffusissimi. A proposito degli ultimi anni del Della Fonte e delle sue ossessioni millenaristiche, cfr. C. MARCHESI, *Bartolomeo Della Fonte*, Catania 1900, pp. 94-95.

[63] Cfr. C. VASOLI, *Studi*, cit., pp. 222 ss.; *Immagini umanistiche*, cit., pp. 295 ss.

[64] Cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974, pp. 15-127; *I miti*, cit., pp. 69-72 (per la dedica dell'*Oraculum*); *Immagini umanistiche*, cit., pp. 231-236; *Filosofia e religione*, cit., ad indicem.

[65] *Georgii Benigni Ordinis Minorum Propheticae Solutiones*, impressae per Ser Laurentium de Morgianis, VI idus Aprilis MCCCCLXXXXVII, Florentiae (e cfr. *GKW*, III 3845; *IGI* 1476).

[66] A proposito dell'*Apochalypsis nova* mi limito a citare: C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 85 ss.; A. MORISI, *"Apochalypsis nova". Ricerche sul-*

quanto mi è accaduto più volte di scrivere a proposito di questo teologo, familiare agli ambienti umanistici di Roma, di Urbino e di Firenze, che partecipò, in qualche modo, a tutti gli avvenimenti religiosi più importanti del suo tempo (dalla polemica in difesa di Platone al dibattito sui futuri contingenti, dal "caso Savonarola" alla *querelle* contro o pro Reuchlin), influì su vari circoli di pietà (come quello milanese della Panigarola e del Bellotti), ebbe rapporti indubbi con i Briçonnet ed amò sempre proclamarsi il più diretto erede del Bessarione. Né parlerò della fortuna della *Apochalypsis nova*, dei sospetti che suscitò presso altri uomini di religione, come Paolo Giustiniani e Lorenzo Violi [67], o del suo ruolo nella straordinaria ripresa del tema del "papa angelico" [68], o di come affascinò, tra gli altri, un dotto ebraista Pietro Galatino [69] e un grande visionario e "profeta" che era pure il maggiore orientalista dei suoi tempi, Guillaume Postel [70]. Piutto-

l'origine e la formazione del testo dello Pseudo Amadeo, Roma 1970; C. VASOLI, *Filosofia e religione*, cit., pp. 211-229.

[67] Cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 91-93, 122-123; *Filosofia e religione*, cit., pp. 215-216, 218-220. A proposito del Violi, cfr. C. VASOLI, *I miti*, cit., pp. 129-182; ma v. anche la recente edizione: L. VIOLI, *Le giornate*, a cura di G.C. GARFAGNINI, Firenze 1986. *Le Giornate* sono un documento assai importante della continuità della tradizione profetica savonaroliana nel pieno Cinquecento.

[68] Per un singolare episodio legato a questo mito, cfr. C. VASOLI, *Immagini umanistiche*, cit., pp. 347-382.

[69] Cfr. particolarmente, A. MORISI, *Galatino et la Kabbale chrétienne*, in *Kabbalistes chrétiens*, Paris 1979, pp. 212-231; C. VASOLI, *Giorgio Benigno Salviati, Pietro Galatino e l'edizione di Ortona (1518) del "De Arcanis Catholicae Veritatis"*, in *Cultura umanistica nel Meridione e la stampa in Abruzzo. Atti del Convegno: 12-14 novembre 1982*, L'Aquila 1984, pp. 93-118, poi, in *Filosofia e religione*, cit., pp. 183-209.

[70] Cfr. particolarmente, F. SECRET, Introduction a GUILLAUME POSTEL, *Le thrésor des Prophéties de l'Univers*, La Haye 1969; dello stesso autore, *L'émithologie de Guillaume Postel*, in *Umanesimo e esoterismo*, a cura di E. CASTELLI, Padova 1960, pp. 381-437, part. pp. 390-393; dello stesso, *Petrus Anusius Synesius*, in *L'Umanesimo e la Follia*, a cura di E. CASTELLI, Roma 1971, p. 167; GUILLAUME POSTEL, *Apologies et rétractations*. Manuscrits inédits pubbliés avec une introduction et des notes par F. SECRET, Nieuwkoop 1972, p. 205; C. VASOLI, *Filosofia e religione*, cit., pp. 226-229.

sto, proprio pensando all'utilizzazione che di questa profezia fu fatta per evidenti scopi politici o ecclesiastici, sarà bene trattare qui brevemente un altro tema, inevitabile per chi si trova a parlare di eventi e di fatti dell'età del Machiavelli e del Guicciardini: la profezia e l'escatologia millenaristica come strumenti di propaganda, in un tempo di grandi conflitti e di crisi aspra e drammatica.

7.

Su questo argomento esistono, però, già numerose ricerche di grande interesse che hanno ricostruito la continuità di alcuni grandi temi tradizionali, circolanti per tutto il tardo Medioevo e nei due secoli "umanistici", come la profezia del "secondo Carlomagno", connessa con quella del "pastore angelico", o, in generale, l'attesa del grande sovrano riformatore della Chiesa corrotta, destinato a liberare la Terrasanta, a sconfiggere definitivamente i Musulmani e a convertire gli Ebrei, prima dell'avvento dei "dies novissimi" [71]. Sicché, per restare nell'ambito più specifico della relazione, mi limiterò soltanto a ricordare che proprio la discesa italiana di Carlo VIII [72] fu preceduta e accompagnata dalla diffusione di scritture profetiche (cito soltanto quella di maître Guilloche di Bordeaux [73] e del medico reale Jean Michel [74]) intese a presentare il re

[71] Cfr. M. REEVES, *The influence of the Prophecy*, cit., pp. 295 ss.

[72] *Ibidem*, pp. 354-358. Ma cfr., in particolare, A. DENIS, *Charles VIII et les Italiens: Histoire et Mythe*, Genève 1979.

[73] Cfr. GUILLOCHE DE BORDEAUX, *La prophétie de Charles VIII*, e cfr. H.F. DELABORDE, *L'expédition de Charles VIII en Italie*, Paris 1888, p. 317. Per l'edizione cfr. CL.-J. DE CHERRIER, *Histoire de Charles VIII, roi de France, d'après les documents diplomatiques inédits ou nouvellement publiés*, Paris 1868, I, pp. 487-490; ÉD. DE LA GRANGE, *La prophécie du Roy Charles VIII de Maître Guilloche Bordelois*, Paris 1869; M. CHAUME, *Une prophécie relative à Charles VIII*, in «Revue du Moyen Age latin», III, 1947, pp. 27-42, part. pp. 32-34.

[74] Cfr. J. MICHEL, *De la nouvelle réformation du siècle et de la récupération de Jérusalem à lui destinée et qu'il sera de tous les roy de terre le souverain et dominateur sur tous les dominions et unique monarche du monde*, in J. DE LA PILORGERIE, *Campagne et Bulletins de la Grande Armée d'Italie commendée par Charles VIII*, Nantes-Paris 1866, pp. 431-433.

francese come il "secondo Carlomagno" e ad adattare alla sua persona tutti i dati più tipici della profezia dello pseudo Metodio o di altri testi millenaristici. Com'è noto, anche Savonarola considerò Carlo VIII un necessario strumento dell' «ira Dei», impersonificazione del «diluvio» che si appressava «cito et velocior», ma anche rinnovatore della Cristianità e futuro sovrano di un mondo unito e pacificato [75]; mentre per un suo futuro avversario, il "romito di Vallombrosa", Angelo Leonora [76], il re di Francia era, addirittura, l'iniziatore del nuovo tempo, preannunziato dai profeti ed al quale tutti i veri cristiani dovevano fedeltà ed ubbidienza. Ma si potrebbe insistere a lungo sui tanti aspetti, sinceri ed entusiastici, però anche ben studiati e diretti a specifici scopi politici, di questa singolare fioritura profetica che, sfruttando topoi millenaristici, simboli, calcoli astrologici e attese riformatrici, seguì la fortuna e, poi, il declino dell'avventura italiana di Carlo VIII, inizio di quella crisi irreversibile, i cui segni erano stati già letti nei cieli. Più tardi, la stessa costellazione millenaristica sarà rievocata per celebrare le glorie e propiziare i disegni politici di Francesco I o di Enrico II, al tempo delle «guerre horrende» [77] e dei disastrosi eventi italiani, nutrendo una folta letteratura, nella quale ha il più alto e allucinante rilievo la lunga affabulazione mistica del Postel, sempre deciso a legare il suo destino di «restitutus» e di «homo immutatus» alla missione provvidenziale della «monarchia dei Gigli», nella prospettiva dell'universale palingenesi storica e cosmica di cui si considerava il principale protagonista [78]. Ma la storia del pro-

[75] Cfr. R. RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, Roma 1952, I, pp. 120 ss.; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, cit., pp. 166 ss.; A. DENIS, *Charles VIII*, cit., pp. 56 ss.

[76] A proposito del Leonora cfr. la voce di A. ALESSANDRINI, in *DBI*, III, Roma 1961, pp. 238-240; ma v. R. RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, cit., ad indicem; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, cit., ad indicem.

[77] Cfr. O. NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., pp. 15 ss.

[78] Cfr. W.J. BOUWSMA, *Concordia Mundi. The Carrier and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge (Mass.) 1957; F. SECRET, *D'Athènes à Jerusalem ou la politique de Guillaume Postel*, in *Théories et pratiques politiques à la Renaissance*, Paris 1977, pp. 427-444.

fetismo e del rinnovato millenarismo dei primi decenni del Cinquecento, tra i terrori delle guerre e la persistente paura di grandi calamità (il diluvio), infauste e discusse previsioni astrologiche e nuova attesa di un'età di pace e di concordia, è troppo complessa e ricca di episodi di straordinario interesse per poterla anche rapidamente accennare a conclusione di questo discorso. Certo, – lo provano le recenti ricerche di Ottavia Niccoli [79] – non vi mancò la partecipazione di uomini di cultura e di formazione umanistica che, di volta in volta, recepirono idee, sentimenti e interpretazioni delle vicende storiche e dei "segni" contemporanei particolarmente diffusi nel mondo popolare, ma per «dirigerli» e «riorganizzarli» in forme che erano spesso funzionali a fini specifici politici o ai disegni dei poteri ecclesiastici, sempre preoccupati di controllare un fenomeno di cui si avvertiva la crescente pericolosità. In particolare, il tema dell'avvento dell'Anticristo e dell'eresiarca, suo strumento, fu abilmente sfruttato dalla polemica antiluterana [80], così come era stato usato dal Ficino [81], per ribadire la condanna del Savonarola, già impiccato ed arso in Piazza della Signoria. Ma non mancò neppure lo sfruttamento di altri "segni" profetici, come la nascita di "mostri" umani e animali o di eventi ritenuti sovrannaturali, sino all'episodio forse più impressionante: la visione dell'esercito dei morti sui campi di Agnadello, di cui sempre la Niccoli [82] ha illustrato il singolare processo di diffusione che impegnò i più diversi livelli di cultura, le più varie forme di trasmissione, tradizioni folkloriche e religiose assai diverse. Del resto, i lettori di Aby Warburg [83] e di alcuni recenti lavori

[79] Cfr. O. NICCOLI, *Profeti e popolo*, *passim*.

[80] *Ibidem*, pp. 161-183.

[81] Cfr. l'*Apologia Marsilii Ficini pro multis Florentinis ab Antichristo Hieronimo Ferreriense hypocritarum summo deceptis. Ad Collegium Cardinalium*, nell'ed. fornita da P.O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, Firenze 1937, II, pp. 76-78; per le ragioni che inducono a considerarla genuina opera ficiniana, cfr. *ibidem*, I, p. cxli.

[82] Cfr. O. NICCOLI, *Profeti e popolo*, pp. 47-121.

[83] Cfr. A. WARBURG, *Heidnisch-Antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, in *Gesammelte Schriften*, Leipzig 1932, II, pp. 487-558.

di Paola Zambelli [84] sanno bene che di questi stessi fenomeni, previsioni, segni e profezie fu possibile anche una lettura filo-protestante che confermava la missione riformatrice di Lutero e che impegnò anche uno dei massimi umanisti cinquecenteschi, Filippo Melantone.

D'altro canto, le stesse profezie politiche che erano servite per circondare di un'aureola provvidenziale l'avventura di Carlo VIII e, poi, anche per celebrare il compito sovrannaturale della monarchia francese (e, in particolare, proprio il mito del "secondo Carlomagno"), divennero argomenti ricorrenti della propaganda filospagnola, intesa ad esaltare la figura di Carlo V e la gloria di una monarchia, come quella asburgica, sui cui dominî «non tramontava mai il sole» e che era stata visibilmente predestinata da Dio a restituire la pace universale dei tempi aurei di Augusto, ad unificare il mondo e far trionfare in ogni sua parte la croce di Cristo [85]. Si trattava, in parte, degli stessi temi che l' «ammiraglio del mare Atlantico» [86] aveva proposto nel *Libro de las profecías* (opera elaborata, comunque, nel suo ambiente), per ribadire il carattere profetico del suo viaggio che realizzava il vaticinio di Isaia e la missione della monarchia spagnola, destinata a riscattare, con l'oro delle ultime isole e del Catai, il sepolcro di Cristo, a ristabilire in Gerusalemme la Cristianità purificata, unico ovile dell'unico gregge umano. Ma immagini e parole davvero non troppo diverse furono usate pure da un dotto di Chiesa, il cardinale Egidio da Viterbo (così incline ad accettare molti miti della *pia philosophia* ficiniana e della cabbala cristianizzata e così attratto dal millenarismo gioachimitico), per celebrare piuttosto il pontificato di Giulio II, sotto il cui regno sembrava chiudersi, nella ritrovata unità del mondo, il lungo cammino dell'umanità dall'Oriente all'Occidente, da Gerusalemme a Roma, con il ritorno dall'Occidente all'Oriente [87].

[84] Cfr. nn. 15 e 17.

[85] Cfr. M. REEVES, *The influence of the Prophecy*, cit., pp. 359 ss.; O. NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., pp. 217 ss.

[86] Cfr. n. 27.

[87] Cfr. M. REEVES, *The influence of the Prophecy*, cit., *ad indicem*. Ma si

La profezia si trasformava così sempre più in uno strumento di poteri e di lotte mondane, mentre lo stesso mito umanistico si scontrava con la dura ferocia di un "secolo di ferro", con l'aggravarsi delle più aspre fratture politiche e religiose, con il trionfo dell'intolleranza e della "guerra delle fedi". Eppure, nel lento tramontare delle affabulazioni millenaristiche e dei grandi modelli escatologici, sarebbe sempre più emersa nelle coscienze la convinzione ancora oscura dell'irreversibile inizio di una nuova età che non era certo il *saeculum aureum*, che non recava il regno della pace e della giustizia e nemmeno il *pastor angelicus* restauratore dell'unità umana, ma che, tuttavia, avrebbe mutato per sempre il destino e la stessa immagine dell'uomo.

veda anche J.W. O' MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A study in Renaissance Thought*, Leiden 1968; E. GARIN, *L'età nuova*, cit., pp. 89-90.

Osservazioni conclusive

di *Jürgen Miethke*

Non mi pare di dover riassumere qui ancora una volta il contenuto delle relazioni e delle discussioni per ridire in sintesi ciò che di importante è uscito da questo nostro incontro. Non si tratta neppure di fissare i risultati del nostro lavoro, bensì semplicemente di ricordare brevemente le questioni salienti di cui ci siamo occupati ripetutamente nelle nostre relazioni e discussioni. Vorrei cercare di fissare tali questioni in cinque punti.

1. Nostro sforzo costante è stato naturalmente quello di cercare di precisare meglio i contenuti concettuali e di ricostruire gli scenari offertici dai nostri testi sulla fine imminente dei tempi. Va da sé che in questo tentativo ha avuto un ruolo importante anche la questione del rapporto di questi testi con le fonti della loro tradizione, sia bibliche che extra bibliche, come pure la ricostruzione del loro contesto biografico e ermeneutico. A tenerci occupati sono stati anche i problemi per così dire "semplici e crudi" come quello relativo alla cronologia degli scritti – specie nel caso del tanto discusso *corpus* degli scritti di Gioacchino da Fiore. Le questioni relative al genere letterario così come quelle sulle intenzioni e gli obiettivi degli autori richiedono di volta in volta risposte diverse.

2. Parallelamente a ciò abbiamo rivolto la nostra attenzione alla recezione di questi testi all'interno di gruppi e ambiti specifici, ai "gruppi portanti" cui si è fatto costante richiamo, alle esigenze specifiche e alla situazione storica di coloro che accolsero le tradizioni dell'attesa della fine dei tempi adattandole e affilandole in relazione alla loro situazione particolare. In questo modo la storia delle tradizioni ha acquistato la propria dimensione storico-sociale, come si è potuto vedere chia-

ramente dai movimenti inaugurati da Gioacchino da Fiore e da Pietro di Giovanni Olivi.

3. Un tema a sé, da noi svolto sull'esempio delle tormentate vicende dei francescani nel Due e Trecento, è stato quello della funzione di tali tradizioni in una definizione (escatologica) del presente. Sostanzialmente l'interrogativo circa la funzione delle tradizioni escatologiche per la coscienza del presente dei gruppi va costantemente riproposto, così come va sempre riveduto il significato di queste convinzioni per l'ostinatezza e la capacità interiore di accettazione del dolore, per la forza di convinzione e per la fermezza della fede, quindi anche per l'azione missionaria dei gruppi, come abbiamo visto soprattutto nelle tradizioni inaugurate da Pietro di Giovanni Olivi.

4. Strettamente collegata alla questione dei gruppi portanti è quella relativa all'accentuazione storica delle singole tradizioni, che nella loro specifica collocazione storica cercarono di raggiungere e di fatto ottennero un senso specifico e un effetto particolare sul loro tempo. Costantemente presente nel nostro incontro è stata poi la questione relativa al nesso fra l'attesa escatologica della fine dei tempi e le istanze riformistiche delle varie epoche, il problema di come l'attesa della fine del mondo e della venuta dell'Anticristo si sia collegata al postulato di riforma della Chiesa o della società, formando un amalgama spesso inscindibile.

5. In ultimo ci si è chiesti ripetutamente fino a che punto i momenti escatologici abbiano offerto nella riflessione sul futuro e nella coscienza del presente solo possibilità alternative al perseguimento di obiettivi completamente diversi, e come accanto all'escatologia e al pensiero millenaristico si siano manifestate tradizioni, un riferimento profetico del presente al futuro, la mistica e la cabbalistica, anche "semplici" obiettivi di riforma, quali alternative fra cui poter scegliere perché contemporaneamente presenti nelle varie epoche.

Nel X secolo fu la volta dell'istanza riformistica di un Attone da Vercelli, sostenuto da argomentazioni totalmente estranee alla dimensione escatologica; nel XV secolo fu invece il turno

di Erasmo da Rotterdam che si affermò in contrapposizione ai gruppi di inclinazione escatologica sviluppatisi in Italia. Simili collegamenti e contrapposizioni di tradizioni diverse in uno stesso periodo storico possono arrivare fino all'assunzione di temi escatologici per obiettivi politici legati al momento. Così, specie nell'età più tarda, la via che dall'escatologia porta alla propaganda non fu molto lontana.

Quest'ultima osservazione può darci la coscienza del significato relativo del nostro tema nell'ambito di una storia generale del Medioevo. Certo non tutti i contemporanei di allora vissero nella costante attesa del Messia o dell'Anticristo. Tale attesa poté tuttavia venir orientata e utilizzata anche con una serie di manipolazioni. Da quest'esperienza lo storico dovrà imparare a non vedere come proprio obiettivo la semplice scansione ritmica di scenari e tradizioni escatologici, per quanto importante esso possa essere. Dobbiamo rivolgerci allo studio della funzione e degli effetti di queste idee le quali, in considerazione dell'intensità particolare con cui l'escatologia sa improntare il comportamento umano, aprono una via particolarmente espressiva e efficacemente percorribile, previa la dovuta prudenza metodologica, che porta alle forze e alle trasformazioni interiori dell'esistenza storica.

Pubblicazioni dell'istituto storico italo-germanico in Trento

Annali

I, 1975
II, 1976
III, 1977
IV, 1978
V, 1979
VI, 1980
VII, 1981
VIII, 1982
IX, 1983
X, 1984
XI, 1985
XII, 1986
XIII, 1987

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*
3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*
4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*
5. Il liberalismo in Italia e Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*

6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*
7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa. Convegno di studi storici in occasione del secondo centenario della morte di Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*
8. Le città in Italia e Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*
10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*
11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*
12. Il nazionalismo in Italia e Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*
13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
14. Finanze e ragion di stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*
16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*
17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*

18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*
19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*
20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*
22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*
23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*
24. Crisi istituzionale e teoria della Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*
25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*
26. Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*
27. La «conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*
2. Potere e costituzione a Vienna fra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*
3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*
4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*

5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*
6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*
7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*
8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*
9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*
10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*
11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*
12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*

Contributi/Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: il Medioevo, a cura di *Reinhard Elze e Pierangelo Schiera*
2. L'antichità nell'Ottocento in Italia e Germania, a cura di *Karl Christ* e *Arnaldo Momigliano*
3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e in Germania, a cura di *August Buck* e *Cesare Vasoli*